This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

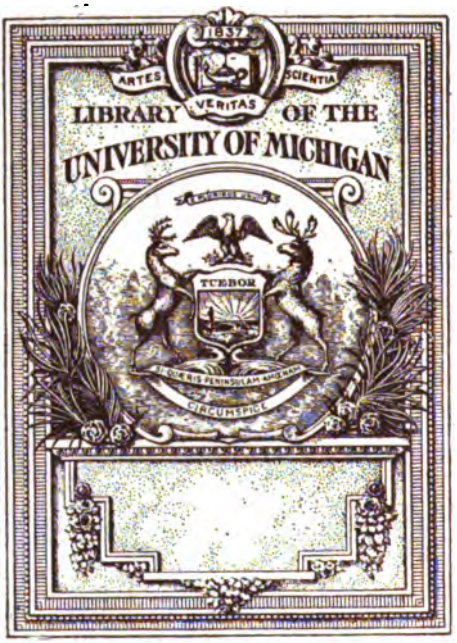
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

BV
600
.D71

Kirche

und

Reich Gottes.

Von

A. Dorner,

Profeſſor und Mitdirektor des Predigerſeminars in Wittenberg.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1883.

Vorrede.

Mancher, der die Inhaltsangabe dieser Arbeit ansieht, wird denken: ein mannigfaltiges Programm! es fehlt die Beschränkung. Und mancher, der die Arbeit selbst liest, wird denken, der Verfasser hat sich zu sehr beschränkt! es ist zu wenig Rücksicht genommen auf die Autoritäten, mit welchen eine theologische Arbeit zu rechnen hat, auf Bibel, Kirchenlehre, geschichtliche Entwickelung. Ich habe mich allerdings in letzter Beziehung auf das für eine systematische Arbeit nötige Maß beschränkt in der Überzeugung, einerseits, daß eine historische Betrachtung des umfassenden Gegenstandes nicht nur nebenbei kann eingeflochten werden, sondern eine besondere Bearbeitung erfordert, anderseits, daß die systematische Theologie zwar keineswegs die Geschichte ignorieren darf, aber doch auch nicht, wie die absolute Philosophie die empirischen Wissenschaften, so die exegetische und die historische Theologie in sich auffaugen soll. Was aber das erste angeht, so möchte ich dem, der sich durch die Mannigfaltigkeit des Stoffes abgestoßen fühlt, raten, daß er sich nur an den ersten prinzipiellen Teil und etwa an § 21 und 26 halte, wo das Wesen der Kirche, das Verhältnis von Kirche und Reich Gottes prinzipiell erörtert und die zugrunde liegende Anschauung, so weit es hierher gehört, angedeutet ist. Wenn ich im zweiten Teil die Hauptfunktionen der Kirche im einzelnen besprochen und im dritten das Verhältnis von Kirche und Reich Gottes durch Eingehen auf die Beziehung der Kirche zu den sittlichen Sphären erläutert habe, so bewog

Gottes

mich dazu die Überlegung, daß prinzipielle Anschauungen ihre Kraft in der näheren Bestimmung der konkreten Verhältnisse zu bewähren haben, daß insbesondere die universelle Bedeutung der Kirche für alle menschlichen Verhältnisse, die gerade dann am mächtigsten sich geltend macht, wenn die Kirche auf die rechte Weise sich beschränkt, nur voll zum Bewußtsein kommen kann, wenn ihre wesentlichen Funktionen und ihr Verhältnis zu den einzelnen sittlichen Sphären, natürlich in möglichster Kürze, zur Anschauung gebracht werden. Freilich ließ es sich nicht vermeiden, hier mancherlei Fragen zu berühren, welche Gegenstand heftigen Streites der Parteien sind. Aber gerade je mehr den einseitig praktischen Richtungen die Gefahr droht, sich im Einzelnen zu verlieren und sich planlos bald durch dieses bald durch jenes vereinzelte Motiv bestimmen zu lassen, um so mehr scheint es mir angezeigt, darauf hinzuweisen, daß die systematische Wissenschaft mit ihren prinzipiellen Betrachtungen es allein ermöglicht, von einer einheitlichen Grundanschauung aus das Einzelne im Zusammenhang zu erkennen und so in das rechte Licht zu stellen und die Bedeutung des Einzelnen richtig zu schätzen. Denn wenn auch die Erkenntnis der religiösen Wahrheit einen Wert in sich hat, und wenn auch nicht die praktische Theologie durch die systematische in ihrem Bezirk eingeengt werden soll, so hat doch die letztere nicht bloß abstrakt theoretischen Charakter, sondern ihre Resultate müssen auch für das praktische Leben einen Ertrag liefern. Da wir es hier nun mit demjenigen Gegenstand der systematischen Theologie zu thun haben, welcher der Praxis am nächsten liegt, so wird man, hoffe ich, um so mehr jene in das Einzelne gehenden Ausführungen gerechtfertigt finden.

Wittenberg, im November 1882.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung.

§ 1. Nur im Christentum giebt es Kirche im eigentlichen Sinne 1

I. Das Wesen der Kirche.

1. Der Begriff der Kirche an sich.

a. Die Kirche ist ursprünglich Kultusgemeinschaft.

§ 2. Begründung der Kirche als Kultusgemeinschaft aus dem Wesen der christlichen Religion 6

§ 3. Begründung der Notwendigkeit der Gemeinschaft des Kultus 11

§ 4. Dogmatische und ethische Seite der Kirche 17

§ 5. Die Gemeinschaftszeichen der Kultusgemeinschaft . . 18

§ 6. Biblische Begründung 23

b. Ableitung weiterer Funktionen aus dem Begriff der Kirche als Kultusgemeinschaft.

§ 7. Ursprung dieser Funktionen im Wesen der christlichen Religion 26

§ 8. Ableitung der Notwendigkeit dieser Funktionen für die Kirche als Kultusgemeinschaft 30

§ 9. Negativer Beweis für die Notwendigkeit der Ableitung dieser Funktionen aus der kultischen Funktion . . . 35

2. Der Begriff der Kirche und ihre geschichtliche Entwickelung 44

§ 10. Kann man angesichts der geschichtlichen Entwickelung ein unveränderliches Kirchenideal festhalten? . . . 45

§ 11. Verhältnis des Idealbegriffs der Kirche zu seiner Verwirklichung 59

3. Zusammenfassung.

§ 12. Zusammenfassung 89

Seite

II. Die Funktionen der Kirche im einzelnen.

1. Die kultische Funktion.

§ 13. Der Kultus 94
§ 14. Die Ästhetik im Kultus 111

2. Die intellektuelle Funktion.

§ 15. Die kirchliche Wissenschaft 120
§ 16. Das kirchliche Bekenntnis 141
§ 17. Der kirchliche Unterricht 155

3. Die auf den Willen bezügliche Funktion.

§ 18. Kirchliche Erziehung in Seelsorge und Kirchenzucht. Aufnahme neuer Familien in die Kirche 165
§ 19. Äußere Mission 188

4. Die Organisation der Kirche.

§ 20. Die Organisation der Kirche 196

III. Kirche und Reich Gottes.

1. Prinzipielle Erörterung.

§ 21. Die prinzipielle Stellung von Kirche und Reich Gottes 223

2. Die Kirche und die einzelnen sittlichen Sphären.

§ 22. Die Kirche und die kirchliche Wissenschaft im Verhältnis zur weltlichen Wissenschaft 247
§ 23. Die Kirche und die weltliche Kunst. 287
§ 24. Die Kirche und der Staat 304
§ 25. Die Kirche und das soziale Leben 363

3. Schluß.

§ 26. Schluß 380

Berichtigungen.

S. 191, Anm. 3 } lies Jacobi st. Jacoby.
„ 196, Anm. 1 }

Einleitung.

§ 1.

Es ist zwar eine beliebte moderne Redeweise, den Ausdruck Kirche auf noch andere religiöse Gemeinschaften als auf die christliche anzuwenden. Eine Kirche im strengen Sinne des Wortes giebt es erst im Christentum. In den vorchristlichen Religionen ist wohl religiöse Gemeinschaft; aber sie hat sich noch nicht zu der Selbständigkeit erhoben, daß sie neben der staatlichen Gemeinschaft eine besondere Stellung einnimmt. Das liegt teils daran, daß die Religion noch nicht universal ist, sondern an eine nationale Gemeinschaft gebunden, während das Christentum von vornherein universalen Charakter hat, die religiöse Gemeinschaft also hier über die staatliche hinausgreift [1]). Teils aber liegt es an der Art des christlichen Universalismus. Es gab auch einen staatlichen Universalismus im Römerreich, und ähnlich ist es in dieser Beziehung mit dem Mohammedanismus. Aber hier ist es eine Nation, welche über die anderen alle herrschte, und die Religion nimmt im Mohammedanismus doch auch wieder einen nationalen Charakter an mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit für den Erdkreis. Es giebt einen entgegengesetzten Universalismus im Buddhismus, der durchaus negativer Art ist, der zwar nicht an eine nationale Staatsgemeinschaft gebunden ist, der aber prinzipiell die Negation alles individuellen Lebens fordert und eben deshalb nicht die nachhaltige Kraft einer fruchtbaren Kirchengestaltung besitzt. Noch

[1]) Hierauf weist besonders Rothe hin.

weniger kann man das von dem stoischen Universalismus sagen, bei dem zwar auch religiöse Motive nicht fehlen [1]), der aber die Idee einer besonderen Kirchengestaltung nicht gefaßt hat und sich in seinen späteren Phasen mehr mit dem staatlichen Universalismus verband. Der christliche Universalismus dagegen ist weder so beschaffen, daß er den Anspruch einer Nation auf Weltherrschaft religiös unterstützt, noch die individuellen nationalen Unterschiede auslöscht — die beiden Formen des vorchristlichen Universalismus —, sondern so, daß das Christentum zwar für alle Menschen sein will, die Grenzen der Nationen, Rassen, Geschlechter, Stände überbrückt und alle zu einer Gottesgemeinde vereinigt, aber zugleich die Fähigkeit hat, alle individuellen Gestaltungen mit seinem Geiste zu beleben, sie zu bestätigen, ja zu veredeln, keineswegs aber sie aufzuheben. Die Gemeinschaft christlicher Frömmigkeit greift also über die nationalen Schranken hinaus, da sie alle Menschen umfassen will, und kann deshalb eine von dem staatlichen Leben unabhängige Gemeinschaft stiften, ohne deshalb die nationalen Unterschiede zu zerstören und sich mit seinem Universalismus feindlich denselben gegenüberzustellen, überhaupt einen bloß negativen Universalismus zu begünstigen. Um des so gearteten Universalismus willen vermag das Christentum eine selbständige Kirche neben dem Staat zu begründen [2]).

---

1) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen (3. Aufl.) III, 1. S. 309 f.

2) Freilich scheint der christliche Universalismus in der Kirche nicht zur Durchführung gekommen zu sein. Die Kirche ist gespalten in verschiedene Gemeinschaften, die sich teilweise feindlich gegen einander verhalten. Insbesondere aber scheint auch die Abhängigkeit der Kirche von dem nationalen Leben ihrem wahren Universalismus Eintrag gethan zu haben und zwar in der doppelten Form, daß die protestantischen Kirchengemeinschaften, in geringerem Maße auch die griechische Kirche die Neigung haben, Nationalkirchen zu sein, während in der römischen Kirche der nationale Charakter sich gegenwärtig insbesondere so zeigt, daß das Papsttum, welches universal-geistlich herrschen will, nationalen Charakter trägt, ähnlich dem staatlichen Universalismus des Römerreiches. Allein trotz alledem ist in der Kirche das Bewußtsein nicht ausgelöscht, daß alle Teile der gespaltenen Kirche eine Einheit bilden, wie schon in früher Zeit die auch heute noch von der römischen Kirche anerkannte Entscheidung des Streites über die Ketzertaufe den Geist des Universalismus offenbart. Die Nationalkirchen aber haben nie das Be-

Dieſer chriſtliche Univerſalismus aber iſt in der eigentümlichen Art des chriſtlichen Monotheismus religiös begründet, und eben hiermit ſind wir erſt zu dem tiefſten Grund von der Thatſache geführt, daß das Chriſtentum allein eine Kirche im ſtrengen Sinne des Wortes hat. Wo ſich der Monotheismus regt, beginnt auch die univerſaliſtiſche Tendenz, und das iſt natürlich, weil der eine Gott als der Herr über alles aufgefaßt wird, alſo auch alle dem Glauben an ihn huldigen ſollen. Allein ſo lange dieſer eine Gott die Nationalgottheit iſt, welche als die einzige wahre Gottheit betrachtet wird, iſt eine Vermiſchung von religiöſer und nationaler (ſtaatlicher) Gemeinſchaft unvermeidlich, und wenn anderſeits die Gottheit zwar als die alles durchwaltende eine Macht aufgefaßt wird, aber ſo daß auch alles wieder in ihr verſinkt (Brahm), oder als das alles beherrſchende eine Geſetz (wie im Buddhismus), iſt der monotheiſtiſche oder moniſtiſch gerichtete Univerſalismus zu negativ, um eine ſelbſtändige Kirche zu begründen. Der chriſtliche Monotheismus dagegen macht das, was in allen Religionen in mehr oder weniger untergeordneter Weiſe ſich zeigt, zum Mittelpunkt, die Erlöſung und Verſöhnung. Es iſt diejenige Religion, welche die Frömmigkeit in der intenſivſten Geſtalt offenbart, da es hier zur Frömmigkeit gehört, vor allem den Mangel an Frömmigkeit, der als Sünde bezeichnet wird, ſich zum Bewußtſein zu bringen und durch die Gnade heilen zu laſſen. Es iſt die Religion, in welcher die Frömmigkeit ſelbſt ſo zu ſagen in der zweiten Potenz erſcheint, welche ſtets gegen die eigenen Mängel die Kritik richtet und das Prinzip der Vollendung in ſich trägt, welche die Energieloſigkeit, die in allen anderen Religionen der Frömmigkeit anhaftet, aufheben will. Eben deshalb iſt es auch die Religion, weil es dieſelbe erſt zu dem macht, was ſie in der Bethätigung des Subjektes ſein ſoll, daher iſt der chriſtliche Monotheismus in vollem Sinne univerſal.

---

wußtſein aufgegeben, Teile der großen einen Menſchheitskirche zu ſein. Ihr Beſtand beweiſt alſo zugleich den poſitiv ſittlichen Charakter des Chriſtentums, welches ſeinen Univerſalismus nicht zur unterſchiedsloſen Identität will verkümmern laſſen.

Darin ist aber zugleich begründet, daß die christliche Kirche als selbständige Größe sich geltend macht. Hier allein, wo die Versöhnung mit Gott in Christo nicht nur in symbolischen Akten angedeutet, sondern wirklich erfahren wird, hat das religiöse Bewußtsein eine solche Kraft, daß es eine besondere für sich bestehende religiöse Gemeinschaft erzeugen kann, während das nie zu völligem religiösen Frieden kommende religiöse Bewußtsein nicht kräftig genug ist, um eine eigene Kirche zu begründen. Erst wo die Religion als die freie Himmelstochter erscheinen kann, vermag sie, eine selbständige Gemeinschaft zu erzeugen. Die Religion könnte zwar da mächtiger zu sein erscheinen, wo sie, wie bei den Hebräern, eine das ganze sittliche Leben bis in das Einzelne beherrschende Stellung einnimmt. Allein während sie an äußerem Einfluß gewinnt, büßt sie an Intensität und Universalität ein. Das Verhältnis zu Gott als einem Gesetzgeber, der alles bis in das Einzelste regelt, ist ein äußeres, kann nur durch die Gemeinschaft vermittelt gedacht werden; das Individuum ist in seinem religiösen Verhältnis an die Gemeinschaft gebunden, und es ist selbstverständlich auch die Versöhnung von der äußerlichen Zugehörigkeit zu diesem Ganzen, zum auserwählten Volk abhängig. Weil die Gesetzesreligion sich viel zu sehr auf das konkrete Leben einließ mit Vorschriften, welche nur für gewisse geschichtliche und nationale Verhältnisse Gültigkeit haben konnten, verlor sie an Universalität und die Frömmigkeit an Intensität. Und so war eine selbständige Kirche nicht möglich. Im Christentum dagegen, wo das religiöse Verhältnis als solches, die Versöhnung des Einzelnen mit Gott in den Vordergrund tritt, wird die einzelne Persönlichkeit von einem universalen religiösen Prinzip unmittelbar ergriffen. Beides zusammen, die Intensität der unmittelbaren religiösen Erfahrung, welche in ihrer Unterschiedenheit von dem übrigen sittlichen Leben in ihrer den ganzen inneren Menschen ergreifenden Kraft in den Mittelpunkt tritt, und der Universalismus, welcher in dem Inhalt dieser Erfahrung seine tiefste Begründung hat, da sie die völlige Herstellung des normalen Verhältnisses zu Gott für jedes Individuum unbeschadet seiner Individualität und ohne die Bedingung der Abhängigkeit von einer auserwählten Nation, der es zugehören müßte, verbürgt, enthält den Grund, warum der

christliche Monotheismus eine selbständige religiöse Gemeinschaft bildet, die zunächst nicht eine Gemeinschaft sittlichen Handelns, auch nicht ein Tugendbund zur Pflege sittlicher Gesinnung ist, sondern eigentümlich religiösen Charakter trägt [1]). Doch hiermit sind wir dazu übergeführt, das Wesen der Kirche tiefer zu untersuchen.

1) Hiermit ist freilich zugestanden, daß gerade die Selbständigkeit der christlichen Kirche sich nur aus der Vereinigung selbständiger Persönlichkeiten begreifen läßt, die die christliche Erfahrung gemacht haben.

I.
Das Wesen der Kirche.

1. Der Begriff der Kirche an sich.

a. Die Kirche ist ursprünglich Kultusgemeinschaft.

§ 2.

Begründung der Kirche als Kultusgemeinschaft aus dem Wesen der christlichen Religion.

Wir haben schon eben einleitungsweise Gedanken ausgesprochen, welche die Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft allein eingehender erweisen kann. Wir sind genötigt, um das Wesen der kirchlichen Gemeinschaft zu verstehen, religionsphilosophische Sätze zuhilfe zu nehmen. Nicht als ob man innerhalb der Dogmatik nicht auch unmittelbar von dem Bestande der christlichen Kirche als einer vorhandenen Größe, wie sie in der Erfahrung der Christen und in der Geschichte sich bewährt, ausgehen könnte. Aber eine umfassendere Betrachtung wird nicht umhin können, auch das Wesen der Kirche aus den allgemein religiösen Voraussetzungen zu verstehen, welche im Christentum erst zur vollen Geltung gekommen sind. — Den pantheistischen Auffassungen von der Welt ist es unmöglich, eine besondere Stellung für die Religion zu finden. Zwar wenn Gott in allem ist, so kann alles, scheint es, als Erscheinung Gottes angesehen werden, alles religiös erfaßt werden, in allem kann man Gottes Wirksamkeit finden. Allein eben darum kann man für die Religion sei es neben dem praktisch-sittlichen Leben, sei es neben dem Leben

der Kunst oder Wissenschaft kein besonderes Gebiet finden. Es wird die menschliche Thätigkeit in diesen Gebieten, die freilich mit religiöser Gesinnung geschehen kann, von der göttlichen Wirksamkeit nicht genugsam unterschieden, um außerhalb derselben noch von einem besonderen Orte göttlicher Wirksamkeit zu reden. Gott entfaltet sich in allem; es bedarf daher keiner besonderen Gotteserfahrungen, die spezifisch-religiöser Art wären, staatliche Gesinnung, wissenschaftliche Erkenntnis fällt mit religiöser Gesinnung hier unmittelbar zusammen. Denn im Staate, in der Wissenschaft u. s. w. offenbart sich unmittelbar das göttliche Wesen [1]). Auch Schleiermachers Erneuerung der Selbständigkeit der Religion ist kein Beweis hiergegen. Denn, wenn sich in seinen Reden auch pantheistische Anklänge finden, so ist doch der Grundgedanke derselben das Bewußtsein der Abhängigkeit und zwar nicht einer relativen, sondern absoluten Abhängigkeit, was in seinem „christlichen Glauben" noch weit deutlicher hervortritt. Nicht im Handeln und Wollen, auch nicht im Erkennen, sondern im Gefühl findet er die Religion und zwar so, daß er die Individualität nicht in der Religiosität will untergehen lassen. Gott und Welt sind ihm Korrelate. Er hätte gar nicht den Satz festhalten können, daß die Religion im Gefühl ihre Wurzel habe, wenn er nicht ausgeschlossen hätte, daß sie im Willen oder Denken ursprünglich enthalten sei, d. h. wenn er nicht einen Unterschied gemacht hätte zwischen der mehr selbstthätigen und der empfänglichen Seite des Menschen, so daß nicht ohne weiteres in pantheistischer Weise die Thätigkeit der Menschen in der Welt, mit der göttlichen Thätigkeit identifiziert wird [2]). Vielmehr führt er aus, wie von dem religiösen Bewußtsein, welches auf einem Empfangen von Gott ruht, Impulse sittlicher Art ausgehen, welche die menschliche Thätigkeit neu beleben [3]). Mag immerhin die ganze Bedeutung der

1) Vgl. z. B. Hegel, dem die Religion in Wissenschaft übergehen muß, weil hier das Gottesbewußtsein erst voll zur Klarheit kommt.

2) Schleiermacher nennt freilich jedes Gefühl fromm, als ob nicht auch das Gefühl ebenso bald von weltlichen Dingen, bald von Gott affiziert sein könnte, und hier ist noch ein pantheistischer Rest.

3) Vgl. besonders seine christliche Sitte.

Religion damit noch nicht umfaßt sein, daß man sie in das Gefühl allein verlegt, das ist jedenfalls anzuerkennen, daß, wenn die Religion eine eigentümliche Stellung einnehmen soll, sie in anderer Weise, als es in dem sittlichen Handeln oder im Denken der Fall sein kann, Verkehr mit Gott, ein reales Innewerden Gottes, das nicht auf Täuschung, sondern auf Wirksamkeit Gottes beruht, sein muß. Sie ist Wechselverkehr des Menschen mit Gott und zwar in unmittelbarer Weise, nicht nur vermittelt durch ein Handeln in der Welt oder durch einen ausgebildeten Erkenntnisprozeß. Dann aber ist es auch selbstverständlich, daß dieses Verhältnis des Menschen zu Gott von des Menschen Seite auf Empfangen und auf Gottes Seite auf Geben beruht, ein Verhältnis, das nur unter Voraussetzung des Theismus bestehen kann. Mystik ist die Grundlage aller Frömmigkeit in dem Sinne, daß dieselbe ein unmittelbares Erfahren Gottes, eine Thätigkeit Gottes im Inneren und ein Empfangen vonseiten des Menschen vertritt, mögen die inneren Erfahrungen immerhin auch durch äußere Einflüsse vorbereitet sein [1]).

1) Vgl. meinen Aufsatz: „Die Bedeutung der äußeren und inneren Offenbarung für die Erkenntnis von Gott" (Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. XVII, Heft 2) und „Über das Wesen der Religion" (Studien und Kritiken 1883). Freilich scheint eine ausgebreitete Theologenschule in der Gegenwart diese einfache Wahrheit zu vergessen und an die Stelle der Mystik den Glauben an Gott als Vater und das sittliche Handeln der Liebe setzen zu wollen. Allein hier fällt die Religion auseinander in eine Art Erkennen einerseits und sittliches Handeln anderseits. Denn der Glaube an Gottes Vaterschaft soll ja nicht auf innerer Erfahrung der göttlichen Liebe nach dieser Schule beruhen, sondern nur durch äußere Offenbarung mitgeteilt sein. Wenn man nun bedenkt, daß der Glaube an Gott als Vater zum Inhalt hat, daß Gott in der Welt, in seinem Reiche seinen Selbstzweck findet, welches aus den in Liebesgemeinschaft stehenden Menschen besteht, so kann dieser Glaube nur durch Pflege dieser Gemeinschaft, durch die Arbeit am Reiche Gottes, durch das Thun des göttlichen Willens bethätigt werden, und die Religion besteht wesentlich im sittlichen Handeln als dem Thun des göttlichen Willens und zeigt sich höchstens noch da in besonderer Gestalt, wo unser Handeln nicht ausreicht als Glaube an Gottes gütige Vorsehung. Auch soll dieser Glaube an Gottes Vaterschaft besonders unser Selbstbewußtsein heben, und unsere Selbstgewißheit, indem er uns das Bewußtsein ver-

Es gehört in die Religionsphilosophie im einzelnen, das Wesen der Religion daraufhin zu untersuchen, wie die religiösen Erfahrungen psychologisch zustande kommen, und den wahren Gottesbegriff in seiner Möglichkeit zu erweisen und zur Darstellung zu bringen. Hier müssen wir voraussetzen, daß das eigentümliche Wesen der Religion zunächst in dem Empfangen und Bewahren göttlicher Eindrücke besteht und daß nichts sich zwischen das Subjekt und Gott stellen darf, um diesen Verkehr zu stören, wenn

---

mittelt, „mehr wert zu sein als die ganze Welt" und mit diesem Bewußtsein uns Unabhängigkeit von der Welt verleihen, wie es genauer ausgedrückt würde, statt „Herrschaft über die Welt". So ist es durchgehends neben dem sittlichen Handeln die Welt- und Selbstbeurteilung, welche hier in den Vordergrund tritt und die wohl Folge der Religion, aber noch nicht selbst Religion ist. Es ist nicht zu verwundern, daß bei dieser Stellung der Religion von einem direkten Verhältnis zu Gott blutwenig die Rede ist und gegen alle Mystik, insbesondere auch den Pietismus der Krieg eröffnet wird, mögen dabei immerhin im einzelnen schwere Schäden des Pietismus wieder aufs neue berührt werden. Wenn so die Religion in Selbst- und Weltbeurteilung und in sittlichem Handeln sich bethätigt, so ist überall die subjektive Thätigkeit in den Vordergrund gestellt in Denken und Wollen, und hiervon ist leicht Deismus die Folge, wie sich derselbe deutlich zeigt, indem entweder auf Selbstgewißheit statt auf Gottesgewißheit rekurriert oder der Einzelne mit seinem Bedürfnis der Gewißheit statt an die Gotteserfahrung an die Gemeinschaft der Kirche gewiesen wird. Wie die Selbstgewißheit und die Gewißheit, welche die Kirche giebt, in Verhältnis zu setzen seien, darüber scheint Schwanken obzuwalten. Insofern das Bewußtsein von Gottes Vaterliebe an die historische Offenbarung gebunden sein soll, wird man an die Kirche gewiesen, in welcher dieselbe gegeben ist. Anderseits aber wird die Kirche selbst nicht von der Kritik verschont, so daß man auf die Selbstgewißheit des moralischen Bewußtseins gewiesen wird. Weder Selbstgewißheit noch von der Kirche gewirkte Gewißheit kann das letzte sein, sondern Gottesgewißheit. Wenn man die Vaterschaft Gottes nicht bloß zum Mittel der Selbst- und Weltbeurteilung, Gott nicht bloß zum Mittel für sein Reich, d. h. für die Liebesgemeinschaft der Menschen unter einander machen will, so bleibt nichts anderes übrig, als das religiöse Verhältnis für sich ins Auge zu fassen, und dies besteht, wie es bei dem Abstand von Gott und Mensch nicht anders sein kann, im Empfangen von unserer Seite, mag dieses Empfangen immerhin insofern ethischer Art sein, als es durch den Willen vermittelt ist. Das wird von dieser Schule völlig übersehen, welche eben deshalb der Religion eine selbständige Stellung nicht zu geben vermag.

der Inhalt der bestimmten Erfahrung einer höheren Religion auch auf mancherlei Weise durch die Entwickelung des Subjekts und der Welt vorbereitet sein mag. Ist dem aber so, so kann auch eine Gemeinschaft, welche wirklich religiöser Art ist, sich auf nichts anderes ursprünglicherweise beziehen als auf die gegenseitige Darstellung des Inhaltes der religiösen Erfahrung. Denn dieser ist das Band, das die spezifisch-religiöse Gemeinschaft verbindet.

Daß sich an diesen Mittelpunkt noch mancherlei anschließen muß, werden wir nachher sehen. Diese religiöse Erfahrung ist nun freilich nicht nur so zu verstehen, daß ihr Inhalt lediglich die erfahrene göttliche Wirksamkeit im Inneren, die wir innere Offenbarung nennen können, sei. Vielmehr läßt sich von solcher Erfahrung unmöglich das Selbstbewußtsein in seinem Affiziertsein und in der unmittelbaren Reaktion gegen die Eindrücke, die es empfangen hat, trennen, und so ist es das Gefühl der Bereicherung, welches sich als höheres Lustgefühl kennzeichnet, das Gefühl der Stärkung des geistigen Lebens des Subjektes, das ebenfalls in der Darstellung zur Geltung kommt, die Dankbarkeit gegen die göttlichen Gaben, welche ebenfalls ihren Ausdruck sucht u. s. w. Auch das Weltbewußtsein wird durch solche Erfahrungen Modifikationen erleiden, da ja die ganze Welt in der Abhängigkeit von Gott gewußt wird.

Aber immer müssen wir darauf bestehen, daß das, was ursprünglich die religiöse Gemeinschaft bindet, Thaten Gottes sind, welche die die Gemeinschaft konstituierenden Subjekte in ihrem Inneren erfahren haben — denn das Innere des Menschen ist der Sitz der religiösen Empfänglichkeit —, und daß das Selbst- und besonders das Weltbewußtsein und ebenso die Willensseite hier nur in Betracht kommen, sofern sie durch jene Thaten beeinflußt sind. Denn das Nächste, wozu der Wille in Mitleidenschaft gezogen wird, ist eben dies, daß er die unmittelbare religiöse Erfahrung mitteilen will.

So ist offenbar hiernach der Mittelpunkt der religiösen Gemeinschaft, sobald die Religion in ihrer Selbständigkeit hervortreten kann, der Kultus, in welchem der religiöse Inhalt zur Darstellung kommt, und an diesen wird sich naturgemäß alles weitere Handeln der kirchlichen Gemeinschaft anschließen müssen.

§ 3.

Begründung der Notwendigkeit der Gemeinschaft des Kultus.

Allein die Frage könnte sein, ob denn überhaupt ein solches Gemeinschaftsbedürfnis vorhanden sei, ob nicht die Religion gerade durch diese unsere Bestimmung so sehr in das subjektive Belieben gestellt werde, daß es zu einer Gemeinschaft nur zufällig kommen könne, wenn nämlich zufällig Leute da sind, welche dieselbe religiöse Erfahrung gemacht haben. Es wird denn auch in der That die Religion eben um ihrer Innerlichkeit willen vielfach als die Privatsache eines jeden Einzelnen angesehen [1]) und die religiösen Genossenschaften werden wie Privatvereine behandelt, während auf der andern Seite von vielen als die einzige Rettung aus der Willkür der Subjektivität die Betonung der objektiven Bedeutung der Kirche, welche dem Einzelnen das Heil dauernd durch ein „Gnadenmittelamt" oder sonst irgendwie vermittelt, der Kirche als Heilsanstalt betrachtet wird, wobei denn freilich die Subjekte mit ihrem Bedürfnis nach unmittelbarer Gottesgemeinschaft verkürzt werden [2]).

Es ist sehr charakteristisch, daß eine neuere Richtung im deutschen Protestantismus, welche auf die Aussage der Kirche ein solches Gewicht legt, daß sie dazu neigt, sie als den letzten Grund

---

1) So scheint es auch von Baumann, Handbuch der Ethik.

2) Daß dieser letzte Weg, welchen viele gehen wollen, nicht haltbar ist, dürfte am klarsten aus der Thatsache erhellen, daß der Jesuitismus, welcher die Subjektivität am konsequentesten durch blinden Gehorsam unterdrücken will, gerade, wie keine andere Erscheinung des modernen Lebens, dem Subjektivismus überall verfällt, indem in ihm überall die objektiven Normen des Sittengesetzes von der Willkür des reflektierenden Subjekts durchbrochen werden. Auch ist es äußerst lehrreich, daß die moderne katholische Kirche, welche diesen Standpunkt vertritt, dahin hat kommen müssen, ein einzelnes e cathedra redendes Subjekt für unfehlbar zu erklären, so daß dasselbe nun mit seiner Subjektivität alle anderen unfehlbar beherrscht. Mag immerhin die Macht der Institution auch für diesen geistlichen absoluten Monarchen eine Schranke sein, immerhin wird doch im einzelnen Falle sein subjektiver Wille, sobald er e cathedra redet, als der maßgebende betrachtet werden müssen.

der Gewißheit anzusehen [1]), ganz im Widerspruch hiergegen in der Versöhnungslehre geltend macht, daß die Stellvertretung des Einzelnen durch das Ganze oder den Repräsentanten des Ganzen eine Unmöglichkeit sei [2]), als ob wir in der Frage nach der Gewißheit uns auf die Aussage einer Gemeinschaft ohne weiteres verlassen können und hier das Subjekt kein Bedürfnis habe, selbst die Wahrheit der Sache zu erfahren, hingegen im sittlichen Handeln das Subjekt völlig atomistisch auf sich selbst gestellt wäre. Und doch wird kein Einsichtiger leugnen können, daß auch das Ringen nach Gewißheit selbst ethischer Art ist, demgemäß also auch kein anderer für mich die Garantie für die Wahrheit stellvertretend übernehmen kann, ja ein solcher Wille selbst unethisch sein würde, sobald das Bewußtsein davon erwacht ist, daß Gewißheit von der religiösen Wahrheit nicht durch die Versicherung fremder Autorität, sondern nur durch eigenes Innewerden derselben gewonnen wird. Man würde das Subjekt geradezu degradieren, wenn man ihm zwar den Trieb nach religiöser Wahrheit zuschriebe, aber anderseits seine Unfähigkeit behauptete, dieser Wahrheit inne zu werden. Allein wir brauchen auch diesen Weg durchaus nicht zu gehen, um der bezeichneten subjektivistischen und zufälligen Auffassung von der Entstehung der Kirche zu entgehen.

Gehen wir von der anthropologischen und ethischen Seite zunächst aus, so ist es eine durchaus verfehlte Ansicht, daß der Mensch ein Atom für sich sei; er wird in das Ganze hineingeboren und kann nur als Glied des Ganzen geistig leben und gedeihen. Aber freilich ist er ebenso wenig bloß Mittel für das Ganze, sondern gottgewollter Selbstzweck, und zwar deshalb, weil er der Träger von unendlich wertvollem Inhalt sein kann. Daß er sich als Selbstzweck weiß und will, schließt durchaus nicht aus, daß er auch die anderen ebenso als solche Selbstzwecke wolle, und daß er nicht auch die Gemeinschaft als Selbstzweck wolle, sondern schließt nur das aus, daß er lediglich zum Mittel für das Ganze

1) Vgl. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, S. 401. 403.

2) Vgl. z. B. Kaftan, Recension von Hering: „Über das Bleibende im Glauben an Christus", Theol. Litteraturzeitung 1880, Nr. 10, S. 242.

werde. Dies näher zu begründen, würde in die Ethik gehören. Kurz, sowohl die Naturanlage als die ethische Aufgabe führt den Menschen zur Gemeinschaft.

Wenn wir dies bedenken, so können wir schon anthropologisch sagen: die religiöse Erfahrung, welche das einzelne Subjekt hat, würde eine unethische und egoistische, ja schon naturwidrige sein, wenn das Subjekt dieselbe als nur ihm geltend ansehen wollte. Vielmehr je mehr das Subjekt in derselben ein Gut sieht, das es beseligt und stärkt, um so stärker muß auch in ihm der Drang der Mitteilung sein. Schon dies weist uns darauf hin, daß die religiöse Gemeinschaft nicht von dem Belieben des Subjekts abhängt, sondern in seiner natürlichen Anlage begründet und ethisch gefordert ist. Dazu kommt aber noch dies von der religiösen Seite.

Man kann wohl sagen, wenn man empirisch die Religionen überblickt, daß in ihnen eine große Mannigfaltigkeit herrsche. Aber das giebt uns noch kein Recht zu der Behauptung, daß das religiöse Empfinden durchaus individueller Natur sei. Eine genauere Betrachtung vielmehr zeigt, daß, wo eine bestimmte Religion sich ausgebildet hat, ein gemeinsamer Grundtypus in dem betreffenden Religionskreise unverkennbar hervortritt, der eine Gemeinschaft hervorruft, und das ist um so mehr der Fall, je höher eine Religion steht. Die monotheistischen Religionen zeigen einen solchen unverkennbar deutlicher als die polytheistischen, und dieser gemeinsame Inhalt, der eine bestimmte Stufe religiöser Entwickelung zeigt, bindet die einzelnen Glieder zu einer Einheit zusammen. Wäre freilich der Inhalt der religiösen Erfahrung ein zufälliger, so würde auch die Gemeinschaft auf Zufall beruhen. Allein wenn sich zeigen ließe, daß der Inhalt der religiösen Erfahrung insbesondere in der christlichen Religion ein notwendiger, allgemeingültiger, wenn auch empirisch nicht allgemein angenommener sei, so wird eben daraus auch, vorausgesetzt, daß die Religiosität ein dem Menschen unveräußerliches Gut sei, von selbst erhellen, daß die christliche Kirche nicht bloß auf den Zufall einiger gleichempfindenden Subjekte gebaut ist. Ist nun aber, wie schon angedeutet, der Grundinhalt des christlichen Bewußtseins der, daß in dem Christentum die volle Gotteskindschaft erst hergestellt, die

Sünde als Hindernis des Verkehrs mit Gott entfernt ist, daß Gott in Christo allen als der versöhnte Vater sich offenbaren will, daß ihn alle als solchen erfahren sollen, daß der göttliche Geist in allen wahren Christen die Gewißheit dieser Erfahrung unmittelbar wirkt (testimonium spiritus sancti), so ist eben hierin ein in jeder Beziehung so universeller Inhalt gegeben, daß, wer wirklich diese Erfahrung gemacht hat, unmöglich einen ihm insbesondere, aber ebenso allen anderen geltenden Inhalt kann für sich behalten wollen. Der Inhalt solcher Erfahrung drängt mit Notwendigkeit zur Gemeinschaft und zwar zu einer universalistisch gerichteten Gemeinschaft, innerhalb deren die fromme Familiengemeinschaft, auch private, fromme, freie Vereinigungen Raum haben, an die aber beide Gemeinschaftsformen sich anlehnen müssen, um nicht in sektiererischem Wesen zu verkommen. Im Umkreise dieser Erfahrung können gewiß viele Modifikationen vorkommen, ja es ist für das Urchristentum charakteristisch, daß dasselbe die mannigfachsten Schattierungen zeigt, ohne daß deshalb die kirchliche Gemeinschaft aufgehört hätte, weil in demselben jeder als diese Individualität sich versöhnt und erlöst wissen soll und weiß. Vielmehr sehen wir, daß gerade diese Mannigfaltigkeit als der gottgewollte Reichtum aufgefaßt wird und nicht Trennung und Aufhebung der Gemeinschaft zur Folge hat [1]).

Die Universalität des christlichen Inhaltes ruht auf der objektiven Gotteserfahrung. Die Objektivität, auf welche die Kirche als Gemeinschaft gebaut werden muß, ist die in allen wesentlich gleiche objektive That Gottes, durch die sie sich als Kinder Gottes wissen. Und diese Objektivität muß im vollen Sinne genommen werden. Es genügt nicht, den Inhalt der Religion wissenschaftlich etwa nur als Hypothese stehen zu lassen, daneben aber die Gewißheit im religiösen Gefühl oder in dem von dem wissenschaftlichen verschiedenen moralischen Bewußtsein zu finden, aus welchem man einen Rückschluß auf Gott machen könne. Es ist zwar bei einem solchen Dualismus, um die Allgemeingültigkeit der religiösen Erfahrung zu retten, noch besser auf das allgemeingültige, mora-

1) Die Neutestamentliche Theologie hat dies im einzelnen darzuthun. Vgl. übrigens 1 Kor. 12, 5 f. Röm. 12, 6 f.

liche Bewußtsein als auf das Gefühl zu rekurrieren, das mehr subjektiven Wandelungen ausgesetzt ist, wenn man es als religiöses Grundgefühl mit dem Denken in Zwiespalt setzt und in ihm nicht die Möglichkeit der Erfahrung einer allgemeingültigen Realität zugiebt, welche auch vor dem Wissen standhält, und welche nicht etwa bloß in dem Sinn allgemeingültig ist, daß sie für das Gefühl aller gilt, ohne daß deshalb hier ein Wissen, wenn auch noch unmittelbarer Art enthalten wäre. Aber man kann überhaupt nicht, wenigstens nicht inbezug auf die christliche Grunderfahrung das religiöse Bewußtsein und das wissenschaftliche auseinanderreißen, ohne daß eine Unsicherheit für das religiöse Bewußtsein übrig bleibt, so daß naturgemäß gerade das Bewußtsein der Gemeinde gegen eine Wissenschaft protestieren wird, welche Gott nur als „Hypothese" stehen ließe.

Von solchen künstlichen Trennungen, von solchem Dualismus weiß der einfache religiöse Sinn nichts. Es ist auch rein nicht einzusehen, warum Mächte, welche in der Empirie von so außerordentlicher Bedeutung sind wie Sittlichkeit und Religion, und sich — wie doch unbestritten jedenfalls das sittliche Handeln — als Mächte über die Natur erweisen, weniger auf objektive Realität sollten Anspruch machen können und weniger als objektiv-reale sollten erkannt und gewußt werden können als die sinnlichen Erscheinungen, über deren letzte Gründe ja doch auch am Ende nur die Metaphysik Auskunft geben kann. Der Skepticismus von Albert Lange, auf den sich besonders Lipsius stützt, ist ein schlechtes Fundament für die Religionsphilosophie und beruht nur auf der Verkennung der übersinnlichen Kräfte des Menschen, und dem Wahn, daß wir nur Sinnenerscheinungen, die doch ebenso gut an sich Täuschung sein können, als Realitäten anzuerkennen haben. Ist aber, was wiederum die Religionsphilosophie ausführlicher zu erweisen hatte, die wissenschaftliche Skepsis inbezug auf die Grunderfahrung der christlichen Religion unberechtigt, so wird man auch sagen müssen: der Gott, der als versöhnter Vater erfahren wird, ist nicht bloß ein subjektives Spiegelbild der Phantasie oder des Gefühls, sondern ist auch für die Wissenschaft ein wahrhaft realer Gott, und dies hat notwendig zur Folge, daß, wer einmal Gott so erfahren hat, sich zugleich sagt: Gott will nicht bloß dein Vater, sondern aller Vater, nicht bloß dir, sondern allen gnädig sein, ja

es liegt schon im Wesen Gottes, daß er der Herr über alle ist, und daß, wenn er auch dem Einzelnen persönlich sich mitteilen will, er eben doch, weil er über alle ist, allen sich mitteilen will. Sonach wird auf die volle Objektivität der religiösen Erfahrung die religiöse Gemeinschaft basiert werden müssen. Daß freilich die, welche eine solche göttliche Objektivität bezweifeln, schließlich den Subjektivismus durch Berufung auf die Gemeinschaft zu beseitigen suchen, ist natürlich. Damit aber ist eine wahrhaft objektive Basis nicht gewonnen. Denn wenn viele zugleich als Gemeinschaft träumen, so ist ihr Traum darum noch nicht mehr Realität. Die wahre Objektivität kann nur in der Erfahrung Gottes selbst gefunden werden, welche in der kirchlichen Gemeinschaft vonseiten derer zur Darstellung kommt, welche eine solche allgemeingültige prinzipielle Gotteserfahrung gemacht haben. Nicht aber wird die Erfahrung dadurch wahr und gewiß, daß auch andere sie haben.

Aus diesem allem ergiebt sich also Folgendes: Innerhalb der christlichen Religion ist die Gemeinschaft nichts Zufälliges, sondern an sich notwendig, und sie vollendet auch hierin nur die auf Gemeinschaft angelegte Natur des Menschen. Man kann also nicht sagen: Religiöse Gemeinschaft sei Privatsache; sondern man kann nur sagen: zwar kann man niemanden zur Frömmigkeit zwingen, was die Innerlichkeit derselben von selbst verbietet. Aber so gewiß derjenige kein voller, dem Begriff des Menschen, wie er sein soll, entsprechender Mensch ist, der nicht Frömmigkeit hat und übt, so gewiß ist auch der nicht auf vollkommene Weise fromm, der nicht Gemeinschaft der Frömmigkeit will, und wenn das Christentum die höchste Form der Frömmigkeit darstellt, so wird auch die christliche Gemeinschaft nicht auf dem Belieben der Subjekte beruhen, sondern sie wird als eine gottgewollte, ethisch geforderte, in der Menschennatur angelegte erscheinen, nicht bloß als eine Privatgesellschaft. Nehmen wir dies mit dem oben Ausgeführten zusammen, daß die Kirche Kultusgemeinschaft sei, so ergiebt sich, daß die Kirche als Kultusgemeinschaft allgemeingültigen Charakter in dem Sinne hat, daß jeder auf seine Weise an der christlichen Kultusgemeinschaft Anteil haben sollte. Welche Modifikationen dieser Satz in concreto erfahren muß, davon später. Auch wollen

wir nicht so verstanden sein, als ob die Kirche ausschließlich Kultusgemeinschaft sei, vielmehr zeigt die Erfahrung, daß sie stets noch einen weiteren Umkreis ihrer Bethätigungen gehabt hat. Nur das soll gesagt sein, daß die Kultusgemeinschaft der Mittelpunkt alles kirchlichen Lebens sei, auf ihn sich alles zu beziehen habe, als Mittelpunkt, und daß, von dem Wesen der Religion aus betrachtet, gerade sie es ist, welche allein die Berechtigung hat, als besondere Gemeinschaft, nämlich als eigentümlich religiöse Gemeinschaft zu existieren, weil in ihr der gottgegebene religiöse Inhalt zur gemeinsamen Darstellung kommt, weil die Religion ihrem Wesen nach ursprünglich ein Empfangen göttlicher Eindrücke ist.

§ 4.

Dogmatische und ethische Seite der Kirche.

Aus dem Gesagten erhellt übrigens zugleich, auf welche Weise die wichtige Frage zu beantworten sein dürfte, ob die Kirche als göttliche Stiftung oder als eine ethische Größe aufzufassen sei. Ganz im allgemeinen betrachtet ist einmal der Inhalt, welcher die Kultusgemeinschaft zusammenbindet, eine göttliche That, und in diesem Sinne werden wir die Kirche als ein Werk des göttlichen Geistes anzusehen haben, denn der universelle Inhalt der Gotteserfahrung drängt zur Gemeinschaft. Anderseits aber wird die Darstellung und gegenseitige Mitteilung dieses Inhalts im weitesten Sinne durch menschliche Organe vermittelt, und in diesem Sinne ist die Kirche zugleich von der Thätigkeit der Menschen bedingt, also ethischer Art. Es ist demnach eine reine Abstraktion, wenn man den göttlichen und den menschlichen Faktor, den dogmatischen und ethischen Faktor auseinanderhält und jeden für sich zur Darstellung bringt, eine Abstraktion, welche an sich der Klarheit dienen mag, wenn man nicht darüber die eine oder die andere Seite verkürzt, die aber eben deshalb, weil diese Verkürzung nahe liegt und weil dabei nur zu leicht die in der Praxis gar nicht aufzuhebende Einheit beider vergessen wird, Gefahren ausgesetzt ist. In der That sehen wir denn in der Vergangenheit und Gegenwart beide Seiten einseitig vertreten. Die einen halten die Kirche ausschließlich für eine göttliche Institution, eine Meinung, die am

konsequentesten in der katholischen Kirche vertreten ist. Allein die Folge davon ist einmal die, daß dann die Kirche in ihrer empirischen Beschaffenheit als vollkommen, weil göttlich angesehen werden muß, und daß dieser Versuch zugleich die ethische Selbständigkeit der Personen gegenüber der dinglichen Heiligkeit der Institutionen vernachlässigt, da auf die von den Personen und deren Empfänglichkeit unabhängige Wirkung Gottes allein das Gewicht gelegt werden muß. Von anderen dagegen wird die göttliche Wirksamkeit in der Kirche zurückgestellt und sie wird etwa als eine Gemeinschaft aufgefaßt, in welcher eine eigentümliche ethische Welt- und Selbstbeurteilung und eine dem entsprechende Handlungsweise zugleich unter religiösem Gesichtspunkt ausgeübt wird. Allein so ist es schwer, die Kirche als eine besondere Größe abzugrenzen; denn auch das Leben und Handeln im Staat kann als ein Thun von Gottes Willen betrachtet werden und ist darum doch noch lange kein kirchliches Handeln. Dasselbe gilt von der Ausübung des Berufes. Wenn es nicht wirklich in der kirchlichen Gemeinschaft sich um besondere Mitteilungen Gottes handelt, deren Erfahrung man sich durch gegenseitigen Austausch mitteilt, nicht etwa bloß um das historische, durch göttliche Mitwirkung vermittelte Eintreten einer Gemeinschaft, die es im wesentlichen nur mit der Selbst- und Weltbeurteilung und dem dieser entsprechenden Handeln zu thun hat, ohne daß der Einzelne in sich einer Gottesthat inne würde, so hat die Kirche nichts Eigentümliches, das sie als selbständiges religiöses Institut rechtfertigen könnte. Wir sagen daher, daß die Kirche auf göttlicher und menschlicher Thätigkeit zugleich beruhe. Denn die gemeinsame Darstellung des religiösen Lebens ist ethisch vermittelt, ruht aber auf ursprünglicher göttlicher Mitteilung.

§ 5.

Die Kultusgemeinschaft bedarf Gemeinschaftszeichen.

Aus dem bisher Gesagten erhellt auf das deutlichste, daß wir zu dem Wesen der Kirche zählen müssen, daß sie realisiert wird als Kultusgemeinschaft. Damit aber die Gemeinschaft der

Christen nicht fließend bleibe, muß sie irgendwie Gemeinschaftszeichen haben.

Diese Gemeinschaftszeichen müssen aber zugleich so beschaffen sein, daß sie der Eigentümlichkeit dieser Gemeinschaft entsprechen. Da es sich hier um ein Empfangen von Gott und um Darstellung des Empfangenen handelt, so können diese hier passenden Gemeinschaftszeichen nicht leere Symbole sein, sondern müssen zugleich den Inhalt, welcher der Grund der Gemeinschaft ist, vergegenwärtigen, und dadurch sowohl die Einzelnen wie die Gemeinschaft in ihrem Glauben zusammenhalten und stärken. Das kann einmal durch das Wort geschehen, wobei es aber um der Kontinuität der Gemeinschaft willen, und damit dieselbe ihr Grundprinzip wahre, darauf ankommt, daß es für dieses Wort ein mustergültiges Vorbild gebe. Da nun der ursprüngliche Inhalt der christlichen Erfahrung seinem Wesen nach zu allen Zeiten derselbe sein wird, so mannigfaltig derselbe im einzelnen ausgedrückt und angewandt werden mag, so kann in der Kirche auf das in der heiligen Schrift sich findende Gotteswort zurückgegangen werden, weil hier der Inhalt christlicher Erfahrung in seiner ursprünglichsten, wenn auch im einzelnen durchaus mannigfaltigen Weise zum Ausdruck gekommen ist.

Wenn nun also die Gemeinschaft durch das lebendige, dem Schriftwort der Grundstimmung nach entsprechende Wort zusammengehalten wird, so genügt doch das Wort für sich mit seinem fließenden Charakter noch nicht, um die Gemeinschaft deutlich als zusammengehörige zu kennzeichnen. Denn es kann doch immer nur von wenigen gehandhabt werden, die übrigen erweisen sich durch das bloße Hören desselben noch nicht als Gemeindeglieder. Es bedarf noch solcher Gemeinschaftszeichen, an denen die Gemeinde sich unmittelbar als zusammengehörig erkennen kann, d. h. sichtbarer Gemeinschaftszeichen, welche zugleich den Inhalt des Glaubens als einem jeden Einzelnen und allen in Gemeinschaft zugehörig vergegenwärtigen. Auch kann es bei der Art des religiösen Lebens, das immer erneuert sein will, nicht bei einem Symbol bleiben, das mit dem Eintritt in die Gemeinschaft ein für allemal die Zugehörigkeit zu derselben kennzeichnet; sondern es bedarf auch eines solchen Zeichens, welches die bleibende, stets er-

neute Zuſammengehörigkeit der Gemeinde auf Grund des gemeinſamen Erfahrungsinhaltes ausdrückt.

Dieſe Forderung wird in der Kirche durch die beiden Sakramente geleiſtet, welche, als von dem Stifter der Kirche eingeſetzt, ſich eben dadurch als die bleibenden, überall geltenden Gemeinſchaftszeichen bewähren [1]). Daß dieſe Symbole ohne Wort keine genügenden Gemeinſchaftszeichen ſind, weil ſie den Inhalt, der die Gemeinſchaft verbindet, ohne dasſelbe nicht klar genug ausdrücken, alſo der Erläuterung durch das Wort bedürfen, wie umgekehrt das Wort für ſich die Zuſammengehörigkeit der Glieder der Gemeinſchaft ohne das Symbol nur mangelhaft bezeichnet, weiſt auf die unmittelbare Zuſammengehörigkeit von Wort und Sakrament hin. Denn wenn die Symbole der Taufe und des Abendmahls auch durchaus das darſtellen, was für die chriſtliche Gemeinſchaft in den Mittelpunkt tritt, die Taufe als Waſchung die Befreiung von Schuld und Sünde, das Abendmahl unter Brot und Wein, den einfachſten Nahrungsmitteln, die ſtets erneute Nahrung, welche in der ſtets erneuten Erfahrung der Gnade Gottes in Chriſto beſteht, ſo bleibt den Symbolen doch immer eine gewiſſe Vieldeutigkeit anhaften, wenn denſelben nicht das erklärende Wort zur Seite geht. So ſind Wort und Sakrament nur dadurch lebendige Gemeinſchaftszeichen, daß ſie beide denſelben die Gemeinſchaft verbindenden Inhalt des Glaubens vergegenwärtigen und eben dadurch die Einzelnen wie die Gemeinſchaft ſtärken und erneute gemeinſame Heilserfahrung veranlaſſen [2]).

---

1) Vgl. Herrlinger, Die Theologie Melanchthons, S. 109. 115.

2) Vgl. Harleß und Harnack, Die kirchlich-religiöſe Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln. Hier wird großes Gewicht darauf gelegt, daß die Gnadenmittel „nur zugleich in und mit der Gemeinſchaft der Kirche gegeben ſeien“ (S. 15. 9 f.). Das wird beſonders geltend gemacht gegen den geiſtlichen Egoismus des Subjektes (S. 16). Zugleich aber wird betont das „göttliche Gut“, das der Glaube ergreift, und die Kirche ſoll nur zur Gemeinſchaft mit Chriſto führen, nur dienende Magd ſein. Trotzdem wird doch (S. 166 f.) die Kirche als Gemeinſchaft der Gläubigen zurückgeſetzt und in den Vordergrund geſtellt, daß ſie „ausſchließlich Schöpfung der erlöſenden Gnade ſei“ (S. 171). Es wird hier die ethiſche Seite gegen die dogmatiſche verkürzt. Der Grund davon liegt in der Annahme, daß das Wort nur

Wir sehen also die Kirche in den Gläubigen, welche es zur Gemeinschaft drängt und für welche Wort und Sakrament Mittel zur Realisierung dieser Gemeinschaft sind [1]). Es kommt uns dabei weniger darauf an, daß geschichtlich angesehen die Gemeinschaft der Gläubigen der Kirche als sich konstituierender Anstalt vorausging — was unten gezeigt wird —, denn dem könnte man entgegenstellen, daß jetzt umgekehrt die Kirche als Anstalt mit den Gnadenmitteln gewöhnlich dem Gläubigwerden der Einzelnen vorausgeht, was freilich nicht bloß durch das Wort für sich, sondern, soweit die Kirche dabei in Betracht kommt, auch besonders durch die

---

auf unser Personleben, das Sakrament auf unsere Naturseite wirke, die zugleich gattungsmäßig sein soll (S. 174. 186f.). So soll durch das Sakrament unsere Naturseite umgewandelt werden, und weil dies nur im Zusammenhang der Gattung geschieht, kann es nur in der Kirche geschehen. Allein damit wird doch der Einzelne an die Kirche mit seinem Heil gebunden, und die Kirche als Anstalt muß die erste Stelle einnehmen. Nicht entsteht die Kirche aus der Gemeinschaft der Gläubigen, welche die That Gottes erfahren haben. Sondern die Gläubigen werden aus dem Naturgrund der Kirche geboren, in dem dann immerhin Christus wirken mag. Auf einen solchen Unterschied zwischen der Wirksamkeit des Wortes und der des Sakramentes legt Luther kaum Gewicht. Vgl. Köstlin, Luthers Theologie II, S. 506. 509. 516. 517; Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 153. 313; auch Apologie, Art. XIII, ed. Müller, S. 202. Idem est utriusque effectus (des Wortes und Sakramentes).

1) Das scheint für die Taufe nicht zu passen. Allein da bei Erwachsenen das Katechumenat vorausgeht, so wird auch da schon Glaube vorausgesetzt. In der Taufe vergegenwärtigt sich die Gemeinde und der Täufling die im Glauben unmittelbar erfahrene Gottesthat, welche den Täufling mit der Gemeinde dauernd verbindet. In der Kindertaufe dagegen wird der für das Kind wie für alle Glieder der Kirche geltende göttliche Gnadenwille von der Gemeinde oder ihren Vertretern vergegenwärtigt und die Verpflichtung übernommen, für die geistliche Entwickelung des Kindes zu sorgen, damit es einst glaube. Wenn Münchmeyer (Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche) die Kirche einfach als die Gemeinschaft der Getauften auffaßt und auch die Gottlosen, wenn sie getauft sind, als Glieder an Christi Leib ansieht (vgl. § 16, S. 114f. 131f.), so liegt hierin eine ganz einseitige Hervorkehrung der Taufe, welche einen character indelebilis verleihe, sowohl gegenüber dem Abendmahl als auch gegenüber dem Glauben; gegen diese Auffassung vgl. Reuter, Zur Kontroverse über Kirche und Amt, S. 10f.; Köstlin, Der Glaube, S. 401f.

lebendige Selbstdarstellung der gläubigen Persönlichkeiten zustande kommt, — sondern darauf legen wir das Hauptgewicht, daß die Kirche principaliter societas fidei et spiritus sancti, d. h. Gemeinschaft von Gläubigen ist (Apol. ed. Mueller, p. 152).

Nicht die Kirche als Anstalt steht der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen prinzipiell gleich [1]); noch weniger ist die erstere der letzteren übergeordnet, wie gegenwärtig viele wollen. In beiden Anschauungen zeigt sich eine hellenisierende Bevorzugung des Ganzen gegenüber dem Einzelnen. Denn sowohl in der Hegelschen Art, den Einzelnen nur als Organ des Gesamtprozesses anzusehen, als in der durch Schleiermacher begünstigten Weise, den Einzelnen nur als Organ der Gemeinschaft zu betrachten, die von einigen Späteren einseitig verfolgt wird [2]), ist antike Art. Es ist durchaus die Übertragung des antiken Staatsbegriffs auf die Kirche, wenn man sie als Anstalt den Einzelnen nicht nur zeitlich, sondern auch dem Wert nach vorangehen läßt [3]). Wir müssen dabei

---

1) Wie auch z. B. bei Biedermann nicht deutlich genug die zentrale Stellung der gläubigen Personen hervortritt, indem er Kirche als Gemeinschaft und als „Organismus" einfach paralleliſiert, § 933. Ähnlich Pfleiderer, Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, § 228.

2) Das geschieht inbezug auf den Kirchenbegriff von der Ritschlschen Schule, insofern dieselbe das Heil von der Zugehörigkeit zu der Kirche abhängig wissen will. Hier wird der antike Grundsatz gelten gelassen, das Ganze (Allgemeine) sei vor dem Teil, während die platonische Metaphysik auf alle Weise perhorresciert wird. Und doch ist diese Vorstellung von der Kirche keineswegs den Grundsätzen des Platonismus fremd. Vgl. Zeller, Vorträge und Abhandlungen, „Der platonische Staat" ꝛc., S. 68 f. Das „Nest platonischer Irrtümer" hat also Ritschl selbst nicht einmal völlig „ausgehoben", geschweige denn „zerstört" (Theologie und Metaphysik, S. 64).

3) Es ist besonders das Verdienst von Dorner, Glaubenslehre II, 2. S. 689 f. und Köstlin unter den neueren Dogmatikern das mit besonderer Klarheit hervorzuheben, indem der letztere die Religion in einem „ebenso innerlichen persönlichen als objektiven und realen Verhältnis zwischen Gott und der Menschheit, welcher er sich mitteilt", sieht (Köstlin, Der Glaube, S. 399). Auch Petersen nähert sich diesem Urteil, wenn er geltend macht, die Kirche sei „der Organismus der Religionsgemeinschaft", aber nicht mit der Religion identisch. Er bestreitet den Satz Möhlers, daß sie die objektiv gewordene Religion sei. Erst aus der Religion werde religiöse Gemeinschaft.

beharren, die Kirche ist die Gemeinschaft christlich-frommer Personen, welche unmittelbarer Gottesgemeinschaft teilhaft sind, welche Selbstzwecke sind, deren Gemeinschaft ebenso Selbstzweck ist, während die Kirche als Anstalt, im Besitz von Mitteln ist, welche nicht ihren Zweck in sich selbst haben; vielmehr vermag die Kirche durch die Gnadenmittel sich als Kultusgemeinschaft zu stärken und auszubreiten. Aber ihre anstaltlichen Einrichtungen dienen doch alle nur dem Zwecke, die Gemeinschaft der Gläubigen zu erhalten, zu stärken, zu erweitern.

Das bisher Erörterte stimmt der Hauptsache mit dem bekannten Artikel 7 der Augustana zusammen, der sagt: die Kirche sei congregatio sanctorum „Gemeinschaft der Gläubigen“ [1]), in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta [2]). Es kommt in dieser Definition darauf an, das subjektive, persönliche und das objektive anstaltliche Moment im Begriff der Kirche zu verbinden. Und das geschieht, indem man die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen faßt, welche ihren Glauben unter den genannten Gemeinschaftszeichen [3]) sich als gemeinsamen vergegenwärtigen und den Glaubensinhalt gemeinsam erfahren [4]), denen eben deshalb Wort und Sakrament als Mittel religiöser Kräftigung und der Stärkung ihrer Gemeinschaft dienen.

Vgl. „Die Idee der christlichen Kirche“ II, 118 f.; auch Lotze, Mikrokosmus III, S. 379; Religionsphilosophie, § 94. 101.

1) Vgl. Köstlin, Der Glaube, S. 400.

2) Vgl. Apol. 152.

3) Melanchthon (Loci von 1521) macht ebenfalls diesen Gesichtspunkt geltend; er bezeichnet die Sakramente als signa sacramentalia. „Nostra imbecillitas signis erigitur.“ Probabilis et illi voluntatis, qui symbolis seu tesseris militaribus haec signa comparaverunt, quae essent notae tantum, quibus cognosceretur ad quos pertinerent promissiones divinae. Die Scholastiker haben „horrendo errore“ den signis die Rechtfertigung zugeschrieben. Cornelius sei getauft, als er schon gerechtfertigt gewesen sei. Vgl. den Abschnitt de signis.

4) Das Vergegenwärtigen und Erfahren des Glaubensinhalts schließt sich nicht aus, da die Vergegenwärtigung zu einer unmittelbaren Erfahrung und letztere wieder zu einer gemeinsamen Vergegenwärtigung führen soll. Vgl. § 13 über den Kultus. Es ist übrigens nicht die Absicht, die Lehre von den Sakramenten eingehend hier zu behandeln.

§ 6.

Biblische Begründung.

Das Urchristentum bestätigt unsere Auffassung von der Entstehung der Kirche aus der Gemeinschaft des Glaubens und zeigt, daß die Urkirche ursprünglich als Kultusgemeinschaft sich dargestellt hat und daß alle ihre etwaigen weiteren Funktionen sich hieran angeschlossen haben. Wir wollen dies mit ein paar Worten zu zeigen suchen, da ein genauerer Erweis nicht einer dogmatischen, sondern einer historischen Arbeit zufallen muß. Die Kirche ist zunächst Glaubensgemeinschaft. Wenn selbstverständlich auch Christus der Stifter der christlichen Kirche ist, so folgt daraus doch nicht, daß eine Kirche im eigentlichen Sinne vorhanden gewesen sei, bevor er eine Gemeinde um sich gesammelt hatte, welche an ihn glaubte. Man könnte nun die Jüngergemeinde die ursprüngliche Kirche nennen, und schon damit würde gezeigt sein, daß eben die Kirche die ursprüngliche Gemeinschaft derer sei, welche an die Offenbarung in Christo glauben, welche sich bewußt sind, durch seine Vermittelung eine neue Stellung zu Gott zu gewinnen. Allein so lange Christus auf Erden lebte, war er so sehr der Mittelpunkt der Jüngergemeinschaft, daß das der Kirche Charakteristische, nämlich die Verbindung der Jünger als Gläubiger unter einander zurücktrat, dies um so mehr, als die Jünger doch nur allmählich Christum wirklich verstanden und es eben sein Lebenswerk war, sie erst zu seinen wahren Jüngern sich heranzubilden [1]). Daher man mit Recht die kirchliche Gemeinschaft mit dem Pfingsttage entstanden sein läßt. Denn als Christus erhöhet war, da war es sein Geist, welcher nun sein Bild den Jüngern verklärte, und welcher die der sichtbaren Gemeinschaft ihres Meisters entbehrenden Jünger um so enger unter einander verband, so daß nun eine neue Glaubensgemeinschaft gestiftet wurde. Diese Gemeinschaft zeigte sich durchaus nicht als objektive Anstalt in erster Linie, sondern als Gemeinschaft Christusgläubiger. Mit der Aus-

1) Vgl. die Abschiedsreden bei Johannes, welche zeigen, daß selbst kurz vor seinem Weggang Christus noch in mannigfacher Hinsicht nicht verstanden war; vgl. auch Luk. 22, 38.

gießung des Geistes ins Innere ist die Gemeinschaft begründet [1]). Das Wort wurde in freier Weise zu gegenseitiger Erbauung innerhalb der Gemeinden verwendet. Zugleich wurde dasselbe von Gläubigen verkündet und von andern aufgenommen, welche von der Wahrheit desselben sich hatten überzeugen lassen.

Die Sakramente wurden ohne alle einseitige Betonung ihrer objektiven Macht gehandhabt. Man vergleiche, was Paulus über die Taufe sagt; sie ist ihm das Begrabenwerden und Auferstehen mit Christo, sie bezeichnet die mystische Gemeinschaft mit Christo [2]). In den Akten kommt sogar vor, daß solchen, welche noch nicht getauft sind, heiliger Geist zugeschrieben wird [3]). Das Abendmahl aber scheint nach den Korintherbriefen und den Akten [4]) durchaus als ein Gemeinschaftsmahl und als ein kultischer Akt. Von einem Amt, welches ausschließlich die Gnaden der Kirche vermittelte, ist keine Spur zu finden [5]).

Ethische Ordnung wird verlangt in der Gemeinde, aber die verschiedenen Gaben des Geistes werden frei verwendet, in keiner Weise sind sie an ein bestimmtes Amt gebunden [6]). Dazu nehme man, wie im Neuen Testament überall die neue Gesinnung der christlichen Persönlichkeit in den Vordergrund tritt, die Glauben und Liebe üben soll. Das führt uns auf das zweite: Die Kirche ist ursprünglich Kultusgemeinschaft. Die ursprüngliche Gemeinschaft

---

1) Das wird besonders bei Johannes ausgeführt. Vgl. Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie (3. Aufl.), S. 679. 680. „Je mehr die Gemeinschaft mit dem Vater und Sohne sich verwirklicht, desto mehr vollendet sich ihre Einheit unter einander.... So hat Johannes das, was sonst im Neuen Testament ἐκκλησία heißt, zufolge seiner Eigentümlichkeit nur nach seinem tiefsten Wesen charakterisiert, wogegen über ihre äußere Organisation keine Andeutungen gegeben werden."

2) Röm. 6, 3 f. Gal. 3, 27; vgl. Tit. 3, 5 f.

3) Apg. 10, 47.

4) 1 Kor. 10, 17. Apg. 2, 46.

5) Siehe das Nähere unten, wo von dem geistlichen Amt die Rede ist; vgl. übrigens Weiß a. a. O., S. 97 f.

6) Wenigstens zeigen die Korintherbriefe noch keine derartige Ansicht; vgl. Heinrici, Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinther, S. 24 f. Anders schon in den Pastoralbriefen. Vgl. Weiß, S. 467. 468.

der Gläubigen ruht nicht etwa auf dem Liebesbunde; der fehlt zwar auch nicht, giebt sich auch manchen kräftigen Ausdruck inbezug auf äußeres Leben, Armenpflege ꝛc. [1]). Allein daraus allein würde eine Kirche nicht entstanden sein. Nicht an die Liebesübungen schließt sich der Kultus an, sondern an die Gemeinschaft des Gebets [2]), also an die Kultusgemeinschaft schließt sich das übrige an, an die Versammlungen, die ἐκκλησίαι κατ᾽ οἶκον [3]). Und wenn neue Gemeinden gestiftet werden, so ist es nicht die Menschenliebe, sondern es ist die Predigt von Christo, es ist der neue Glaube, um den sich die Einzelnen zu einer Gemeinde scharen und den sie im Kultus zur Darstellung bringen. Überall, wo Gemeinden entstanden, war es das neue Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott, war es die Predigt Christusgläubiger: „Lasset euch versöhnen mit Gott", um die sich dieselben sammelten [4]). Und die gemeinsamen Kultusversammlungen waren durchaus der Mittelpunkt für das Gemeindeleben [5]), von dem alles übrige, Armenpflege, Krankenpflege, Zucht u. s. w. ausging. Nach alledem müssen wir dabei beharren, daß es die religiöse Energie des mit Gott versöhnten Bewußtseins, der auf Grund der Versöhnung in den Seelen wirkende göttliche Geist gewesen ist, welcher in den ersten christlichen Gemeinden als Kultusgemeinschaften eines neuen Gottesdienstes im Geist und in der Wahrheit [6]) sich einen durch die von ihm beseelten Subjekte mitbedingten Ausdruck gegeben hat.

---

1) Vgl. Apg. 2. 4. 6; prinzipiell vgl. Joh. 13, 35. Aber auch hier ruht die Liebesgemeinschaft auf der Einheit mit Christus und dem Vater, also auf der Glaubensgemeinschaft, vgl. Joh. 17.

2) Apg. 1, 14. Eph. 3, 21. Matth. 18, 17—20.

3) Apg. 2, 42. 46 f.; 9, 31; 12, 5 (15, 41; 16, 5). Röm. 16, 5. 1 Kor. 1, 2. Kol. 4, 15. Philem. 2.

4) 2 Kor. 5, 20; 4, 5; vgl. 1 Kor. 14, 4. 5. 12. 19. 23. 26 (Erbauung). Matth. 16, 18 (wo die πέτρα zugleich der Glaube des Petrus ist).

5) Apg. 1, 14. 1 Tim. 3, 15. 1 Petr. 2, 9. Nach Paulus ist der Zweck aller Gaben die Erbauung der Gemeinde. 1 Kor. 14, 26; vgl. Weiß a. a. O., S. 380. 381; Apok. 7, 15; 22, 3. 4; 21, 2; 15, 3.

6) Joh. 4, 23. 24.

b. Ableitung weiterer Funktionen aus dem Begriff der Kirche als Kultusgemeinschaft.

§ 7.

Ursprung dieser Funktionen im Wesen der christlichen Religion.

Aber freilich an die Kultusgemeinschaft muß sich manches andere anschließen. Wenn wir auf jenes unmittelbare religiöse Leben zurückgehen, wie es in der universellen Gemeinschaft der Kirche zur Darstellung kommt, so ist in demselben, wie schon bemerkt, keineswegs die Erfahrung so beschaffen, daß sie nur den Einzelnen gilt, sondern in ihr ist zugleich das Bewußtsein der Allgemeingültigkeit enthalten für alle [1]), welche sich die Gnade zueignen wollen. Eben hiermit aber ist dies gegeben, daß die Subjekte die ihnen zuteil werdende göttliche Mitteilung nicht bloß als ein Individuelles fühlen, sondern zugleich als eine allgemeingültige Wahrheit ansehen, natürlich mit dem Vorbehalt, daß diese Wahrheit — wie alle tiefere Wahrheit im Grunde — nur von solchen, die für dieselbe genügend vorbereitet sind, was aber alle erreichen *sollten*, aufgenommen werden kann und soll. Hierin aber liegt ein Impuls für die Intelligenz, diese Wahrheit immer tiefer zu erkennen.

Auf der andern Seite aber ist der Inhalt dieser Erfahrung die göttliche Liebe, welche allen gilt, und wie sollte es nun denkbar sein, daß jemand diese göttliche Liebe erfährt, sich von ihr beseligt weiß, ohne daß er zugleich danach trachtete, auch andere derselben teilhaft zu machen. Er weiß, daß Gott alle liebt, wie

---

1) Die in der christlichen Kirche aufgetretene Prädestinationslehre scheint in ihrer supra- und infralapsarischen Form dieser Ansicht zu widersprechen. Jedoch stammt sie nicht aus dem Widerspruch gegen die Allgemeingültigkeit der Gnade, sondern aus der Frage über das Verhältnis der durch Sünde gebrochenen Freiheit zu der Gnade. Als Widerspruch gegen die Allgemeingültigkeit der Gnade hat sie sich praktisch nie geltend gemacht, da nie Anstand genommen wurde, allen das Evangelium zu verkünden. Die Unterschiede in derselben zwischen voluntas und praeceptum, offenbarem und geheimem Willen, sind dafür ein klarer Beweis.

ihn, allen in Christo verzeihen will und er sollte nicht selbst von der göttlichen Liebe so erfüllt sein, daß er auch von ihr begeistert die andern liebte und diese Liebe in Thaten erwiese? Es ist hiermit nicht ausgeschlossen, daß nicht auch schon in der Kultusgemeinschaft sich Liebe offenbare. Aber in ihr kommt es nur darauf an, den göttlichen Inhalt zu gemeinsamer Darstellung zu bringen. Hier hingegen fassen wir die dem religiösen Impuls entsprechenden weiteren Bewegungen des Willens ins Auge, die über die Darstellung weit hinaus gehen, in denen die sittliche Aktion über das unmittelbare Ergriffensein von der göttlichen That, wie es sich im Kultus zeigt, hinausgeht, wenn auch unter dem nachwirkenden, religiösen Impuls, so daß der Gottesdienst im weiteren Sinne auch hier als der letzte Zweck erscheint.

Wir sehen also, wie sowohl die Intelligenz, als auch der Wille von dem Inhalt der religiösen Erfahrung einen neuen Impuls erhält. Die christliche Religion wirkt belebend auf die Welt der Intelligenz und des Willens. Noch eine Seite dürfen wir hier nicht übersehen. Man redet von der Trias des Wahren, Guten und Schönen. Wenn das Wahre in der Intelligenz, das Sittliche im Willen überwiegend begründet ist, so wird das Schöne wesentlich der Phantasie zugeschrieben. Von ihr wird das zu schaffende Kunstwerk zum Zwecke der Produktion zuerst innerlich angeschaut, mit ihrer Hilfe realisiert, endlich auch das fertige mit der Phantasie genossen.

Denn das Verständnis des Schönen ist nicht bloß mit der Anschauung zu erfassen; es bedarf einer gewissen Kongenialität, einer nachproduzierenden Phantasie, um ein Kunstwerk zu verstehen. Es ist ferner, mag man im einzelnen diesen Gedanken der idealistischen Philosophie ausgestalten, wie man will, nicht in Abrede zu stellen, daß das Schöne nicht bloß in der Form besteht, sondern auf irgendwelche Weise einen idealen Inhalt, ja ein Unendliches zur Darstellung bringt [1]). Sollte es nun denkbar sein, daß eine den ganzen Menschen in seinem innersten Wesen

1) Vgl. Lotze, Geschichte der Ästhetik in Deutschland, S. 125 f. 232 f. Auf das Genauere einzugehen, müssen wir uns versagen, da es in diesen Zusammenhang nicht gehört.

erfassende Macht, wie die christliche Religion, die gestaltende Phantasie nicht berührte, daß ihr unendlicher Inhalt nicht in tausend Formen in dem Leben der Kunst sich wiederspiegelte? Es ist von den verschiedensten Seiten darauf hingewiesen worden, wie die Phantasie durch die Religion beeinflußt wird, wie umgekehrt auch die Phantasie auf die Religion Einfluß übe.

Psychologisch angesehen, ist auch in der religiösen Erfahrung der Impuls enthalten, den das Gemüt erfassenden Inhalt in der Phantasie anzuschauen und in objektiver Gestalt für die anschauende Phantasie des Einzelnen wie für die Gemeinde zur Darstellung zu bringen, wie die Thatsache einer christlichen Kunst beweist. Die Verwandtschaft zwischen Kunst und Religion wird von Schleiermacher [1]) geradezu dahin bestimmt: sie verhalten sich wie Sprache zum Wissen. Und wenn es gerade der Religion eigentümlich ist, universell ihrem Inhalt nach und doch zugleich individuell zu sein, d. h. dem einzelnen Subjekt als solchem zu gelten, so wird man von dem Schönen ebenso sagen können, daß es in dem Charakteristischen und doch zugleich Allgemeingültigen verfiere, wie ja die Phantasie eine auf der individuellen Seite liegende Geisteskraft ist, aber, wie schon Kant [2]) gesehen hat, nur dann Schönes produziert, wenn sie mit der Vernunft oder dem Verstande in Harmonie, wenn das Freie mit dem Gesetzmäßigen verbunden ist. Ist doch auch ebenso das Urteil des Gefallens durch die gleichmäßig harmonische Berührung des Vermögens der Phantasie und des Verstandes bedingt, und spricht sich dann in einem unmittelbaren Gefühl des Subjekts aus. Wenn schon so das Charakteristische und Allgemeingültige psychologisch als zwei gleichberechtigte Momente des Schönen sich erweisen, so kommt noch dazu der Inhalt, der in dem Schönen ja überall eine konkrete Gestalt ist, welche aber zugleich in charakteristischer Weise eine Idee, ein Allgemeingültiges, Unendliches darstellt. Die unmittelbare Erscheinung der Idee in der Kunst ist besonders dem christlichen Gedanken verwandt, welcher das Ideale und die historische Erschei-

1) „Entwurf des Systems der Sittenlehre" ed. Schweizer, § 255. 290.

2) Kritik der Urteilskraft, § 50; vgl. meine Schrift: „Über die Prinzipien der Kantschen Ethik", S. 121 f.

nung prinzipiell in Einheit weiß [1]). Religion und Kunst sind stets verschwistert gewesen — nicht als ob die Kunst keine anderen Gegenstände als unmittelbar religiöse kennte [2]); sondern nur dies ist die Meinung, daß die Religion sich auch auf ihre Weise der Phantasie und des Gebietes des Schönen bemächtigt und sich in demselben Ausdruck giebt, ein Gedanke, der übrigens gerade in der neueren Zeit [3]) theoretisch und praktisch in Vereinen ꝛc. gepflegt wird. Also nachseiten der Welt des Denkens, des Willens, der Phantasie gehen von der Religion belebende Impulse aus.

Wir hatten nun zwar oben die Meinung ausgespochen, daß die Kirche mit ihrer unmittelbaren Wirksamkeit, wenn sie als eigentümlich-religiöses Institut soll Berechtigung zu einer selbständigen Existenz haben, — und das hat sie nur, wenn sie etwas Bestimmtes und Eigentümliches vertritt, worin sie zentriert, nicht wenn sie in die verschiedensten Zweige des sittlichen, ästhetischen, intellektuellen Lebens unmittelbar eingreifend sich so zu sagen in diese Gebiete zerstreut — sich eben auf das eigentümlich religiöse Gebiet beschränken muß, und da kann ihr letzter Zweck und Mittelpunkt nur im Kultus gefunden werden. Allein was von der unmittelbaren Wirksamkeit der Religion auf die Geisteskräfte gilt, das muß sich auch in der religiösen Gemeinschaft geltend machen. Soll die Kirche Kultusgemeinschaft sein, so müssen ihr auch alle diejenigen Bedingungen zugeschrieben werden, unter denen sie allein diese Mission völlig erfüllen kann. Wir wollen das kurz betrachten.

§ 8.

Ableitung der Notwendigkeit der übrigen Funktionen für die Kirche als Kultusgemeinschaft.

Die Kirche als Kultusgemeinschaft hat das Bedürfnis, nicht bloß in unmittelbarer Weise sich zur Darstellung zu bringen, son-

1) Dieser Gesichtspunkt tritt z. B. im Bilderstreit klar hervor. Man vgl. nur die Reden des Joh. Damasc. de imaginibus. Vgl. meinen Artikel „Johannes von Damaskus" in Herzogs Realencyklopädie (2. Aufl.), S. 33. 38.

2) Davon wird unten noch die Rede sein.

3) Vgl. das „Christliche Kunstblatt". Portig, Kunst und Religion. v. Bethmann-Hollweg, Christentum und bildende Kunst. Portig ins-

dern sobald sie sich weiter entwickelt, eine Einsicht in ihr eigenes Wesen und in den Inhalt des Kultus zu gewinnen. Eben daher wird sie einerseits von sich selbst, anderseits aber auch von dem Inhalt, dem sie ihr Dasein verdankt und den sie darstellen will, ein klares Bewußtsein erreichen müssen. Weil insbesondere die christliche Erfahrung nichts Unklares, Unbestimmtes lediglich dunkel Gefühlsmäßiges ist, weil sie vielmehr wahrhaft vernünftig und allgemeingültig ist, darum kann sich die Kultusgemeinschaft auf die Dauer nicht mit unbestimmten Aussagen begnügen. Beides eine tiefere Einsicht in ihr Wesen (und in die aus demselben mit Notwendigkeit folgenden Funktionen, von denen gleich die Rede sein wird), wie in den Inhalt der in ihr lebendigen Gottesoffenbarung kann sie nur durch eine kirchliche Wissenschaft ermöglichen. Um nun aber sich selbst ihrer Einsicht entsprechend vor Abwegen zu behüten, die ihrem Begriff entgegen sind, und um den Inhalt ihres gemeinsamen Bewußtseins sich stets in klarer Form gegenwärtig halten zu können, wird sie ferner in irgendeiner Weise auf eine Zusammenfassung ihres Glaubensinhaltes in einem Bekenntnis dringen, welches ihr für ihre kultische Funktion (und etwa aus dieser notwendig folgende Funktionen) eine Direktive gebe. Endlich aber wird auch für die, welche erst zu mündigen Gliedern sollen herangebildet werden, ein Unterricht in den Heilswahrheiten notwendig sein, der freilich zugleich mit der erziehlichen Seite in Verbindung stehen muß.

Die kultische Darstellung kann aber ferner nicht anders als in sinnlicher Gestalt stattfinden, wie ja überhaupt das Sinnliche das Band der Geister ist, ohne das eine Gemeinschaft nicht kann realisiert werden. Da nun auch die Phantasie von der Religion ergriffen wird, so kann von dem Kultus aus die Forderung nur als berechtigt erscheinen, daß derselbe durch künstlerische Gestaltung auch die religiöse Phantasie befriedige. Eben daher wird es auch eine ästhetische Funktion der Kirche geben [1]). Dieselbe erstreckt

besondere meint, daß die Kunst das Unsagbare, was immer in der Religion übrig bleibe, zur Darstellung bringe.

1) Daß die reformierte Kirche einem Teil derselben entgegentrat, erklärt sich aus der Opposition gegen die Ausartung dieser Funktion in der

sich nicht nur auf die ästhetische Ausgestaltung des Ortes der Kultusgemeinschaft im Baustil, im Schmuck desselben (auch der Geräte) durch die bildenden Künste, sondern nicht minder auf die redende Kunst, die Poesie; es giebt eine Poesie, welche den Kirchenstil in großartiger Weise repräsentiert, ebenso ist es mit der Musik. Man denke nur an die Vereinigung beider in dem Choral. Ebenso aber zeigt sich diese ästhetische Funktion vielfach in der religiösen Symbolik. Wir müssen der Vollständigkeit halber bemerken, daß nicht alle religiöse Kunst zugleich kirchlich ist. Es giebt z. B. eine individuelle religiöse Lyrik und Musik, welche sich nicht zum Kirchenstil eignet, ebenso, wenn auch im geringeren Maße, findet dasselbe in den bildenden Künsten statt. Worauf es uns hier ankommt, ist nur dies, daß die Kultusgemeinschaft die ästhetische Funktion nicht entbehren kann und, historisch angesehen, sie auch nie völlig entbehrt hat [1]). Daß diese Funktion nicht in demselben Maße, wie andere Funktionen der Kirche in organisierter Gestalt hervortritt, wiewohl die Kirche als solche vielfach die Kunst in ihren unmittelbaren Dienst genommen hat, hat einfach seinen Grund darin, daß diese Funktion die freieste Thätigkeit der in ihr produktiven Mitglieder der Kirche voraussetzt. Übrigens haben freie Vereine, welche der Kirche in dieser Hinsicht dienen wollen, sich mehrfach schon konstituiert.

Aber nicht minder macht sich das Bewußtsein in der Kultusgemeinschaft geltend, daß die Liebe, welche den Willen bewegt, in ihrem Interesse selbst von ihr zu verwenden sei. Zunächst ist in der Kultusgemeinschaft selbst, je mehr wir auf die Gemeinschaft der Personen das Gewicht legen mußten, das Interesse vorhanden, daß ihre Glieder möglichst würdige seien. So hat sie also, im Interesse der gemeinsamen Erbauung, dafür zu sorgen, das religiöse Leben ihrer Glieder auch außerhalb des Kultus zu pflegen, durch Seelsorge und, wo es nötig ist, Kirchenzucht. Die Gemeinschaft ist um ihrer selbst und um des sie beseelenden Liebesgeistes willen genötigt, das religiöse Leben ihrer Mitglieder auf alle Weise zu

römischen Kirche. Übrigens ist diese Unterschätzung in der Abnahme begriffen, wie die religiöse Poesie überhaupt nicht von ihr ausgeschlossen wurde.

1) Vgl. Kol. 3, 16. 1 Kor. 14, 26. Eph. 5, 19 f.

pflegen; und da es nicht denkbar ist, daß man diejenigen, welche äußere Not leiden, nicht auch äußerlich unterstützt, daß sich der Gemeinschaftssinn nicht auch auf das äußere Leben erstrecke, so liegt es durchaus nicht außerhalb des Rahmens der Kirche, auf die mannigfaltigste Weise Armen-, Krankenpflege u. dgl. zu üben. Nur können sie von der Kultusgemeinschaft nicht als Selbstzweck angesehen werden, sondern nur als Mittel, durch welche die Pflege des religiösen Lebens wirksam unterstützt wird. Sobald die kirchliche Armenpflege von diesem Gesichtspunkte abgehen würde, würde sie sich außerhalb des Kreises ihrer Aufgabe bewegen. Da ferner die Kultusgemeinschaft das Bewußtsein hat, einen allgemeingültigen Inhalt zu vertreten, so wird es auch in ihrem Bereiche liegen, neue Glieder zu gewinnen, und zwar auf doppeltem Wege, teils durch äußere Mission, teils durch Heranbildung der Jugend durch religiöse Erziehung derselben, deren Tendenz nur dahin gehen kann, selbständige würdige Glieder der Kultusgemeinschaft heranzubilden, deren religiöse Mündigkeit durch den Akt der Konfirmation [1]) ausgesprochen wird. Der geordnete Weg, auf welchem die Kirche zu den Kindern kommt, geht naturgemäß durch die Eltern, und schon dies weist uns darauf hin, wie wichtig es ist, daß auch das Leben der Familie zu der Kirche in Beziehung gesetzt werde. Wenn wir auch daran festhalten müssen, daß die Kirche die Gemeinschaft von Gläubigen ist, und wenn auch die erste christliche Kirche mannigfache Fälle zeigt, in denen nur einzelne Familienglieder dem Christentum zugehörten [2]), so ist es doch da, wo das Christentum die herrschende Religion geworden ist, nur naturgemäß, daß sich die Familien als solche der Kirche zugehörig wissen. Eben hieraus allein kann man die Pflicht einer kirchlichen Trauung ableiten. Denn ohne diese Voraussetzung könnte ja wohl auch eine neue Familie gegründet werden, ohne daß die Kultusgemeinschaft im großen etwas davon erführe, denn auch ohne kirchliche Trauung könnten die Brautleute an sich wohl ihre Ehe vor Gott schließen in einem engeren Privatkreise und man könnte darin,

1) Der Mündigerklärung vonseiten der Kirche entspricht das selbständige, bewußte Gelöbnis der Treue im Glauben seitens der Konfirmanden.

2) Vgl. z. B. 1 Kor. 7, 13 f.

daß sie diese Privatangelegenheit nicht vor die Gemeinde bringen, noch kein Zeichen von Mangel an christlichem Sinne mit Notwendigkeit erblicken. Wenn aber die Familie als solche für die kirchliche Gemeinschaft nichts Gleichgültiges ist, wenn es vielmehr darauf ankommt, daß die Pflege der Familienfrömmigkeit mit der kirchlichen Kultusgemeinschaft in engerer Beziehung stehe, und wenn besonders die Erziehung der christlichen Jugend Aufgabe der Kirche ist, an welche die Kirche nur durch die Familie gelangen kann, so wird man auch das Interesse der Kirche als berechtigt anerkennen müssen, daß die neuzugründenden Familien als solche in den Verband der kirchlichen Gemeinschaft aufgenommen werden und in der großen Gemeinschaft den göttlichen Segen erflehen und empfangen.

Wenn so die Kirche mannigfache Funktionen ausüben muß, um sich als Kultusgemeinschaft zu bewähren, zu erhalten, zu erweitern, so wird schließlich zur Teilung der Arbeit, damit diese Funktionen auf geordnete Weise ausgeübt werden können, eine Organisation geschaffen werden müssen. Den Funktionen werden mehr oder weniger Ämter entsprechen, und um alles zusammenzuhalten und unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu ordnen, bedarf es einer Leitung. Dazu kommt, daß die Gemeinde für ihre Zwecke äußere Mittel braucht. Insofern nun die Kirche sich äußerlich konstituiert und damit von anderen sittlichen Sphären abgrenzt, wird sie zugleich rechtlicher Art. Nur darf man nie vergessen, daß bei ihr die Organisation und die äußerlich rechtliche Konstituierung lediglich als Mittel für ihren letzten Zweck kann betrachtet werden.

Blicken wir von hier noch einmal auf die intellektuelle Funktion zurück, so ist deutlich, daß dieselbe auch alle diese Funktionen mit in den Kreis ihrer Betrachtung ziehen muß, wobei es aber von besonderer Wichtigkeit ist, daß sie dieselben im rechten Verhältnis zu der Kirche als Kultusgemeinschaft auffaßt, aus deren Bedürfnis alle diese übrigen Funktionen, wie sie selbst, hervorgeht.

So sehen wir also, daß die Kirche ein außerordentlich umfassendes Gebiet ihrer Thätigkeit besitzt, dessen Grenzen aber in allen Funktionen überall durch den letzten Zweck bestimmt werden,

auf den in der Kirche alle übrigen Funktionen sich beziehen, durch den Kultus und eben durch diese Abgrenzung und durch diese Zweckbestimmung der religiösen Gemeinschaft ist, wie wir glauben, vielen verkehrten Richtungen und kirchlichen Einseitigkeiten vorgebeugt, wovon unten näher.

Wie die bezeichneten übrigen Funktionen der Kirche aus dem Begriff derselben als Kultusgemeinschaft hervorgehen, so müssen sie auch der Kultusgemeinschaft als letztem Zwecke dienen.

§ 9.

Negativer Beweis für die Notwendigkeit der Zurückführung der übrigen Funktionen auf die kultische Funktion.

Diese Betrachtung können wir auf negative Weise noch deutlicher machen, indem wir zeigen, welche Irrtümer entstehen, wenn die bezeichneten Funktionen sich von ihrer Beziehung auf die Kultusgemeinschaft loslösen und die eine oder andere selbständig für die Kirche den Mittelpunkt bilden will. Man kann das kirchliche Leben wesentlich in der intellektuellen Funktion finden und dann von einer Bekenntniskirche reden. Zwar ist die intellektuelle Funktion von hoher Wichtigkeit, da ohne sie die Kirche niemals zur Klarheit über sich selbst kommen könnte. Allein sie kann nichtsdestoweniger nicht als der Mittelpunkt der Kirche behandelt werden. Denn da soll das Heil allein in der reinen Lehre bestehen, was bekanntlich bis zu der theologia irregenitorum geführt hat. Auch kann diese Richtung der Konsequenz kaum entgehen, daß zwischen den Wissenden und Unwissenden, welche sich mit der feineren Lehre nicht befassen können, ein Unterschied entsteht, welcher die Laien an die Wissenden bindet, da diese allein im vollen Besitz der allein heilbringenden Lehre sind. Dieser Auffassung wird dann alles untergeordnet: der Kultus wird Mittel zur Belehrung, die Erziehung Seelsorge, Mission wird nur unter den Gesichtspunkt der Lehrausbildung gestellt, die Verfassung wird sich nach dem bezeichneten Gegensatz von Unwissenden und Wissenden gestalten, das ästhetische Element wird hier völlig zurücktreten und höchstens die in ihrer Wirksamkeit zurückgehaltene Phantasie auf

die dogmatiſche Ausgeſtaltung der Lehre einen ungebührlichen Einfluß üben. Das alles wird vermieden, wenn die Lehre und das Bekenntnis in die richtige Stellung zum Ganzen gebracht werden, in die dienende Stellung, welche ſie für die unmittelbare Bethätigung des religiöſen Gemeinſchaftslebens haben. Die Lehre wird hier in ihre Grenzen gewieſen, da man einſieht, daß zur Blüte der Kultusgemeinſchaft die reine Lehre für ſich nicht genügt, ſondern ebenſo religiöſe Wärme, eigene reale Erfahrung, aufrichtige Liebesgeſinnung und äſthetiſcher Sinn.

Ebenſo kann auch das Element der Phantaſie in der Religionsgemeinſchaft auf falſche Weiſe betont werden. Es kann der Kultus mit Symbolik überladen in ſinnenfälliger Pracht ausgeführt werden und darüber der religiöſe Ernſt verloren gehen. In der Kirche ſteht die Kunſt unter dem religiöſen Einfluß und darf nicht ſelbſtändig ſich geltend machen. Das iſt nicht ſo gemeint, als ob nicht das, was hier wirklich künſtleriſch geſtaltet wird, den Geſetzen des Schönen entſprechend ſollte geſchaffen werden, ſondern ſo, daß einmal die Kirche nicht in einen Kunſttempel darf verwandelt werden, daß alſo die Verwendung der Kunſt durch die Grundtendenz des Kultus beſchränkt ſein muß, dann aber auch ſo, daß die Kunſt hier wirklich religiöſen Inhalt, die Harmonie oder Erhabenheit der Frömmigkeit offenbare, daß wirklich das fromme Leben künſtleriſch dargeſtellt wird, und nicht der fromme Inhalt und ſeine Harmonie hinter der ſchönen Form zurückbleibe oder der Inhalt mehr der weltlichen Kunſt als der religiöſen angehöre, ſo daß das Kunſtwerk nur zum Schein nach einem religiöſen Inhalt benannt wird. Denn wenn hier, wo die Kunſt nur den religiöſen Inhalt zur Darſtellung bringen ſoll, dieſelbe ſo wirkt, daß die Gemüter nicht mehr religiös erfaßt, ſondern überwiegend nur äſthetiſch angeregt werden, ſo iſt damit das ſpezifiſch religiöſe Weſen der Kirche geſchädigt. Man wird den katholiſchen Gottesdienſt von dieſem Fehler nicht freiſprechen können. Die Folgen einer ſolchen falſch-äſthetiſchen Religioſität ſind leicht zu ſehen. Sie wird zu einem Genußmittel, zur Ergötzung der Phantaſie und ſtört dann die Frömmigkeit, weil eben hier nicht die Äſthetik ſondern die Religion gepflegt werden ſoll.

Anderſeits, wenn dieſe richtige Unterordnung unter den

Zweck des Kultus ſtattfindet, wie es z. B. bei einem Choral der Fall iſt, ſo wirkt das künſtleriſche Moment nur noch erhebend, erhöht die feierliche Stimmung der Andächtigen, befreit uns von dem Alltäglichen, ohne die religiöſe Erbauung in einen bloßen Kunſtgenuß zu verwandeln [1]).

Man könnte ferner die Kirche lediglich in die Willensfunktion verlegen und ſie hier entweder als einen Bruderbund auffaſſen, welcher den Geiſt der Liebe pflegen und verbreiten will, oder mehr die anſtaltlich erziehliche Seite überall in den Vordergrund ſtellen. Man könnte auch beides verbinden, indem man zwiſchen den reiferen und den unreiferen Gliedern unterſcheidet, und erſtere zu einem Bruderbunde vereint, letztere als kirchliche Erziehungsobjekte behandelt, welche von den Vertretern des erſteren Kreiſes erzogen werden.

Wenn der Liebesbund in den Mittelpunkt geſtellt wird, wird auf das Bekenntnis als religiöſes weit weniger als auf moraliſche Lehre und Beiſpiel das Gewicht gelegt und der Kultus wird als Mittel zur Stärkung des ſittlichen Lebens in der einen oder andern Weiſe aufgefaßt werden. Nun iſt aber in der That das Chriſtentum eine durch und durch ſittliche Religion. Die Liebe Gottes in Chriſto ſoll ethiſch angeeignet werden und ſoll ſich als Quelle der Liebe in uns bethätigen. Eben daher ſcheint dieſer Standpunkt recht zu haben gegen die Meinung, welche den Mittelpunkt der Kirche in den Kultus verlegen will, während vielmehr das religiöſe Bewußtſein nur als die Quelle der Liebesthätigkeit, nicht für ſich ſcheint gepflegt werden zu ſollen.

Die Vorſtellung von der Kirche als einem ſolchen Bruderbund iſt in der That darin nicht im Unrecht, daß ſie das Chriſtentum als Religion der Liebe anſieht, welches Liebesgeſinnung von ſeinen Anhängern fordert, ſondern darin, daß zu wenig auf die Quelle dieſer Liebe zurückgegangen wird, auf Gott. Das aber iſt eben das eigentümlich religiöſe Moment, daß Gott als ethiſcher Geber aller Gaben erfaßt wird. Die Kirche nun als religiöſe

1) Die Kunſt kann ſich dem religiöſen Zweck unterordnen, weil beide innerlich verwandt ſind (ſ. o. S. 28), ſo daß dieſe Unterordnung nicht eine Aufhebung des Weſens der Kunſt zur Folge hat. Das kultiſche *Feiern* iſt, wie die Kunſt, zugleich auf Darſtellung und *anſchauendes Aufnehmen* gerichtet.

Gemeinschaft ist vor allem bestrebt, das ethische Leben auf Gott zurückzuführen. Alle Liebe also, die geübt wird, muß in dieser Gemeinschaft auf dem christlichen Gottesbewußtsein ruhen, dieses als Quelle des Ethischen muß gestärkt werden. So kommen wir also zu dem Grundsatz zurück, daß alle christliche Willensbethätigung in der Kirche von dem religiösen Bewußtsein ausgehen und in dasselbe zurückmünden muß, daß also der christliche Liebesbund auf das religiöse Gemeinschaftsleben zurückzubeziehen ist, d. h. auf die Kultusgemeinschaft.

Gott kann ferner nicht bloß zum Mittel für das sittliche Handeln gemacht, kann nicht bloß als sittliches Stärkungsmittel betrachtet werden; vielmehr muß Gott selbst geliebt werden und diese Liebe muß auch in der Gemeinschaft zur Darstellung kommen. Auch die religiöse Erfahrung der Liebe Gottes zu uns, auf der unsere Liebe zu Gott ruht, ist etwas für sich, abgesehen von dem sittlichen Handeln, für das sie auch den Impuls giebt, und das Sich-versenken in dieselbe, das Vergegenwärtigen ihres Inhaltes ist etwas Besonderes, das eigenen Wert für sich hat. Eben dieses Religiöse aber ist der Gegenstand der kirchlichen Gemeinschaft. Alles dies kommt in der Kultusgemeinschaft zur Geltung.

Endlich aber ist die Aufgabe eines solchen Bruderbundes unbestimmt. Man könnte zwar sagen, daß er sich organisiere zur Pflege der sittlichen Gesinnung, als Liebesgemeinschaft. Das würde allerdings eine wertvolle Aufgabe sein, und zwar eine solche, die weder der Staat noch die Familie, noch bloße Privatgemeinschaften vollkommen lösen könnten. Allein wie sollte es eine solche Gemeinschaft anfangen, diese sittliche Gesinnung für sich zu pflegen? Man kann die sittliche Gesinnung nicht bilden, ohne zugleich ihre Bethätigung hinzuzunehmen. Man kann religiöses Leben für sich pflegen und dasselbe als Quelle der sittlichen Gesinnung stärken; aber sittliche Gesinnung getrennt von den Verhältnissen, in denen sie sich bewähren soll, zu pflegen ist unmöglich, weil sie ohne Bethätigung nicht gedacht werden kann. So bliebe also für eine solche Gemeinschaft nur übrig zugleich auch für die Bethätigung dieser Gesinnung im sittlichen Leben zu sorgen; aber dann fehlt die Grenze für ihre Thätigkeit, und sie kommt in

die Gefahr, weil ihr das innere Prinzip für die Begrenzung mangelt, mit anderen Gebieten in Kollision zu kommen. Diese Grenze ist sofort gegeben, wenn die Pflege der frommen Gesinnung zum Zwecke der Kultusgemeinschaft als die Aufgabe der Kirche angesehen wird.

Wird die Kirche aber als sittliche Erziehungsanstalt aufgefaßt, so ist die Gefahr für die Kirche noch größer, sich Übergriffe in das Leben des Staates, der Familie, in das soziale Leben zu gestatten und sich in eine Menge Aufgaben einzulassen, denen sie ihrer Natur nach nicht gewachsen ist und darüber die intensive Kraft ihrer Wirksamkeit auf religiösem Gebiete zu schwächen und ihre eigentümliche Aufgabe zu vernachlässigen. Auch wird die berechtigte Selbständigkeit des Einzelnen hier nicht genug geachtet.

Die Auffassung der Kirche als einer Erziehungsanstalt führt leicht dazu, den Menschen dauernd unmündig zu erhalten und gerade seinen eigenen Wert zu verkennen. Der Einzelne wird hier nur nach seinem Verhältnis zur Kirche geschätzt, und so die Kirche als der alleinige Selbstzweck hingestellt, durch dessen bleibende Vermittelung der Einzelne allein in Gottes Augen Wert haben könne, während umgekehrt die Kirche, welche den Einzelnen zu einem würdigen Gliede der Kultusgemeinschaft heranbildet, nicht im mindesten egoistisch verfährt, weil ja gerade die Teilnahme an der Kultusgemeinschaft dies in sich schließen soll, daß der Einzelne selbst sich von Gott geliebt wisse, also auch sich als Selbstzweck erfassen könne. Denn das ist ja das Geheimnis dieser Gemeinschaft, daß, indem sie für sich sorgt, sie zugleich für die Einzelnen sorgen muß, die nur dann ihre würdigen Glieder werden, wenn sie selbst mit Gott in unmittelbarer Gemeinschaft stehen. Daher wird die erziehliche Liebesthätigkeit der Kirche in Seelsorge und Kirchenzucht, wenn sie auf die Kultusgemeinschaft als letzten Zweck gerichtet ist, von selbst den Fehler vermeiden, ihr Erziehungsobjekt in der Unmündigkeit erhalten und sich zur Mittlerin zwischen Gott und dem Einzelnen machen zu wollen.

Wenn man endlich beides vereinen und die Kirche als Bruderbund und als Erziehungsanstalt ansehen wollte, so würden die erwähnten Bedenken bleiben, daß auch so die Kirche schwer eine Begrenzung ihrer Thätigkeit fände und die religiöse Seite zu

kurz käme, und nur die neue Schwierigkeit hinzukommen, nach welchen Kennzeichen man den engeren und den weiteren Kreis, den Bund der Freien und den Kreis der Erziehungsbedürftigen bestimmen sollte.

Man könnte endlich noch die Kirchenleitung und die kirchliche Organisation in den Mittelpunkt stellen, wozu jene Auffassung der Kirche als Erziehungsanstalt schon hinleiten kann und immer mehr oder weniger neigen wird, wozu aber nicht minder eine Ansicht führen kann, welche das Gewicht auf die reine Lehre legt, endlich eine solche Ansicht, welche religiös angesehen das Verhältnis zwischen dem Subjekte und Gott nicht als ein unmittelbares und persönliches, sondern als ein sakramentales ansieht und an ein „Gnadenmittelamt" dauernd gebunden glaubt [1]). Diese drei Ansichten können sich auch wieder unter einander verbinden. Man wird aber im allgemeinen sagen können, daß, wenn sich im Protestantismus eine Neigung dazu zeigt, die Organisation in den Mittelpunkt zu stellen, dies mehr, wie in der griechischen Kirche, in Verbindung mit der reinen Lehre hervortritt (besonders in der lutherischen Kirche), in der katholischen Kirche dagegen die starke Betonung der Organisation mehr mit der Vorstellung von der Kirche als einer erziehlichen Anstalt verbunden ist, während die sakramentale Vermittelung des Gnadenmittelamtes sich, wenn auch in modifizierter Gestalt, in allen drei Kirchen findet.

Wenn das religiöse Gefühl bei der Menge versiegt, dasselbe nicht mehr stark genug ist, nach unmittelbarer Gottesgemeinschaft zu dürsten, doch aber noch einiges religiöse Interesse vorhanden ist, so versteht sich die Menge leicht dazu, die aus der Organisation hervorgehende Priesterschaft als Vermittlerin zwischen Gott und dem Menschen anzusehen. Wenn umgekehrt die Organisation der Priesterschaft einseitig in der Kirche betont wird, so ist die Folge davon notwendig die, daß eben dadurch auch wieder das Bewußtsein niedergehalten wird, daß alle mit Gott in unmittelbarer Gemeinschaft stehen und als Gläubige in diesem Sinne der Gemeinschaft zugehören sollen.

Diese ganze Richtung, welche eine Erschlaffung des religiösen

1) Vgl. Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche.

Lebens kennzeichnet [1]), kann sich sehr leicht mit der Vorstellung verbinden, Religion sei etwas Erkenntnismäßiges oder sei mit guten Werken abgemacht, so daß dann ein Lehr- oder Erziehungsamt, das zwischen Gott und dem Menschen zugleich sakramental vermittelt, als der Mittelpunkt der Kirche angesehen wird. So kann es dahin kommen, daß die Kirche als die Größe gilt, welche im Namen Gottes schlechthinnige Autorität, sei es in der Lehre, sei es in der Volkserziehung, sei es in beidem beansprucht, weil sie als von Gott gestiftete in ihren Vertretern zwischen Gott und den Menschen zu vermitteln habe. Es ist da durchaus natürlich und notwendig, daß der Unterschied zwischen Klerus und Laien sakramental fixiert wird, schon damit durch irgendein deutliches Zeichen die Verpflichtung der Laien zum intellektuellen oder praktischen Gehorsam erhelle. Sobald einmal die Organisation sich so ausgebildet hat, daß als der eigentliche Träger der Kirche der Klerus erscheint, so ist es auch nicht mehr weit zu dem Schritt, daß in der Organisation das Wesen der Kirche gefunden wird, die Autorität des Klerus immer formaler aufgefaßt, und zuletzt als die Grundsünde der Ungehorsam gegen die formale Autorität der Kirche, d. h. des Klerus angesehen wird, wobei übrigens das Organisationsprinzip auch weiter dazu treibt, den Klerus, der für die Laien Autorität ist, selbst wieder der Autorität der Institution

---

1) Selbst viele Protestanten sind geneigt, gerade in der straffen Organisation ein Zeichen der Stärke der Kirche zu sehen, und betrachten mit einer Art von Bewunderung die straffe Organisation der katholischen Kirche, welche ihr eine so große Widerstandsfähigkeit verleiht; ja sie fassen sogar den Widerstand, den diese Kirche mit so großer Energie gegen die staatliche Gesetzgebung zu leisten vermag, als ein Zeichen der religiösen Kraft dieser Kirche auf; sie finden darin nicht eine Erschlaffung sondern eine Stärkung des religiösen Lebens der katholischen Kirche. Allein in Wahrheit zeigt sich hierin nicht eine besondere Kraft des religiösen Lebens, sondern nur ein Wachstum des kirchlichen Interesses, das sich sehr wohl mit einer Abnahme der wirklichen Frömmigkeit verträgt, wenn nämlich die Einzelnen nicht nach Gottesgemeinschaft trachten, sondern ihre religiösen Pflichten mit dem formellen Gehorsam gegen den Priester bei bestimmten Gelegenheiten abgemacht zu haben glauben. Kant hat nicht unrecht, wenn er solchen formellen Gehorsam gegen die Kirche als Afterdienst bezeichnet. Vgl. „Religion innerhalb der Grenzen reiner Vernunft“ (2. Aufl.), S. 278.

auf dieſe oder jene Weiſe zu unterwerfen. So kann man wirklich dabei anlangen, daß das Mittel geradezu in den Mittelpunkt tritt und die Organiſation als ſolche als das Weſentliche angeſehen wird. Wie dieſer vermeintliche Objektivismus aber wieder in den kraſſeſten Subjektivismus ausartet, ſowohl indem die Laien ohne inneren Grund, bloß um der formalen Autorität willen, willkürlich dieſer Ordnung ſich unterwerfen, und wo dieſe Ordnung ſie nicht bindet, ſich um ſo ungebundener fühlen und der Willkür um ſo mehr verfallen, je weniger ſie zur Ausbildung des eigenen Gewiſſens thun, als auch indem der Klerus im vermeintlichen alleinigen urſprünglichen Beſitz des heiligen Geiſtes zu mannigfacher Willkür neigt, wo er nicht ausdrücklich durch die Autorität gebunden iſt, ſowie endlich, indem die Organiſation ſelbſt, um möglichſt konſequent zu ſein, in einer monarchiſchen Spitze und deren Willkür endet, das ſei hier nicht weiter ausgeführt.

Wohl aber ſei wiederholt bemerkt, daß das religiöſe Intereſſe in der Menge im Abnehmen iſt, wenn ſie ſtatt einer unmittelbaren Gottesgemeinſchaft, in der das religiöſe Leben beſteht, ſich derartige Vermittler gefallen läßt. Wenn insbeſondere im Proteſtantismus die Tendenz auftritt, das geiſtliche Amt als unmittelbar-göttliche Inſtitution zu betonen, alſo den Unterſchied zwiſchen Klerus und Laien hervorzuheben, das Volk mit ſeinem Glauben an die Lehrautorität des Klerus zu binden (beſonders indem man von der dem Volk nicht verſtändlichen, feinen Ausbildung der Lehre und dem Glauben an dieſelbe das Heil abhängig macht), ſo iſt das ein Zeichen des Sinkens des religiöſen Geiſtes, da der Proteſtantismus von vornherein auf das allgemeine Prieſtertum das größeſte Gewicht legt. Und nichts iſt vollends bedenklicher, als, wenn man das Sinken des religiöſen Geiſtes wahrzunehmen glaubt, die äußere Stärkung der Autorität des geiſtlichen Amtes durch Betonung ſeiner unmittelbar göttlichen Inſtitution als Heilmittel anzupreiſen, da die Folge davon nur eine noch größere religiöſe Gleichgültigkeit ſein würde, ein Herabdrücken des Bewußtſeins, daß jeder ſelbſt zur unmittelbaren Gottesgemeinſchaft berufen ſei. Ein formelles Vollziehen einiger kirchlicher Handlungen, ein dumpfer Reſpekt vor unverſtandenen kirchlichen Lehren kann auf dieſe Weiſe erreicht werden, aber

nimmermehr eine wahre religiöse Belebung, eine Blüte wahrer Frömmigkeit im Volke.

Dem gegenüber ist es von der größesten Wichtigkeit, daß die Organisation in letzter Beziehung lediglich als Mittel für die eigentlich religiöse Funktion der Kirche angesehen werde, und zwar soll damit gesagt sein, daß auch die Organisation für die Funktion der Lehre oder der Erziehung, wie diese beiden Funktionen selbst, nur Mittel für die Kultusgemeinschaft sei. Denn sonst könnte immer noch eine Lehrregentschaft oder eine das unmündige Volk erziehende Priesterschaft als das Wesentliche der Kirche aufgefaßt werden. Erst wenn die Organisation mit allen Mitteln in letzter Beziehung eine würdige Kultusgemeinschaft bezweckt, ist diesen Einseitigkeiten vorgebeugt, eine Kultusgemeinschaft, welche die ganze Gemeinde am Kultus beteiligt und alle Glieder derselben als prinzipiell gleich voraussetzt. Denn ohne das würde jene dritte Auffassung möglich sein, daß hier der Priester als solcher eine vermittelnde Stellung einnähme und daß ihm das Wesentliche des Kultus zugeschrieben würde, während die Laien als Gemeinde in eine untergeordnete Stellung gerieten, eine kirchliche Stellvertretung derselben durch die fungierenden Priester stattfände. Wenn so das Priestertum gegenüber der selbständigen Mitwirkung der Laien hervorträte, so würde eher der Kultus nach der Organisation, d. h. der Stellung des Priesterstandes eingerichtet, als daß sich die Organisation nach den Bedürfnissen der Kultusgemeinschaft richtete.

Solchem Irrtum gegenüber müssen wir daran festhalten, daß die Organisation als Mittel für die Bedürfnisse der Kultusgemeinschaft sich erweisen muß, wie denn auch die Grundlage der Organisation ursprünglich in der Kirche von dem Kultus ausgegangen ist [1]), daß bei allem Unterschied zwischen mehr Produktiven und mehr

1) Auch die Organisation, wie sie in der römisch-katholischen Kirche geworden ist, weist auf die Kultusgemeinschaft als den Mittelpunkt der Kirche zurück. Denn wenn hier auch die Gemeinschaft der Gläubigen vollkommen hinter der Aktion des Priesters (Privatmessen!) zurücktritt, so wird doch diese Stellung des Priesters im wesentlichen auf seine Fähigkeit conficiendi corpus Christi, die er durch die Ordination erlangt, zurückgeführt, und dieses Recht, das unblutige Opfer darzubringen, setzt ihn in den Stand, die göttliche

Rezeptiven, zwiſchen formell Leitenden und Anordnenden und den der Leitung Folgenden niemals das Reſultat der Organiſation ſein kann, daß ein Teil der Gemeinde für das potentielle Ganze erklärt, ihm alleiniger Beſitz der Gnadengüter zuerkannt wird, ſo daß die andern nur durch ſeine Vermittelung zu denſelben gelangen könnten.

Wie die Organiſation im einzelnen auch beſchaffen ſein möge, das ſteht jedenfalls feſt: ſie kann ſich nicht darin zeigen, daß ein Teil der Kultusgemeinſchaft zugunſten des andern abdiziert, vielmehr muß ſie es möglich machen, daß über den angedeuteten Ungleichheiten die prinzipielle Gleichheit aller auch wieder zur Darſtellung kommen kann, z. B. in der gemeinſamen und gleichen Feier aller bei dem Abendmahle, wobei natürlich die Aktion des Konſekrierens und Spendens als etwas Liturgiſches anzuſehen iſt, das einem um der äußeren Ordnung willen übertragen wird. Das Recht einer jeden Seele, mit Gott in unmittelbarer Gemeinſchaft zu ſtehen und als ſolche am gemeinſamen Kultus ſich zu beteiligen, darf durch die Organiſation nicht irgendwie verkürzt werden.

Aus dem Geſagten erhellt auch auf negative Weiſe, daß das Mittel, um Irrwege abzuſchneiden nur dieſes ſein kann, daß man alle übrigen Funktionen der Kirche, wie ſie aus der Kultusgemeinſchaft hervorgehen, auch wieder in dieſelbe einmünden läßt.

Gnade zu vermitteln. Es iſt alſo ein kultiſcher Akt, auf den ſeine prieſterliche Stellung baſiert iſt; weil er ihn ausſchließlich üben kann, hat er die mittleriſche Stellung, auf der auch ſeine judizielle Gewalt im Beichtſtuhle ruht, die das Hauptmittel für die Erziehung iſt. Man vergleiche die Geſchichte des Kultus, welche in der katholiſchen Kirche immer mehr ein Zurücktreten des Wortes gegen Symbol und Myſterium und in Verbindung damit eine beſtändig wachſende Ausdehnung der prieſterlichen Aktion zeigt, welche einen immer mehr ausſchließlichen Charakter annimmt. Vgl. z. B. Nitzſch, Praktiſche Theologie II, 2. S. 271. 276. 278f.; Ritſchl, Die Entſtehung der altkatholiſchen Kirche, der beſonders mit Bezug auf den Gottesdienſt, Abendmahl, Taufe, Disziplin, Abſolution die urſprüngliche Mitwirkung der Gemeinde nachweiſt, beſonders durch ihr Gebet (2. Aufl.), S. 365f.

2. Der Begriff der Kirche und ihre geschichtliche Entwickelung.

§ 10.

Kann man angesichts der geschichtlichen Entwickelung ein unveränderliches Kirchenideal festhalten?

Bei unserer bisherigen Darstellung ist schon vielfach von Abirrungen von dem rechten Kirchenbegriff die Rede gewesen. Wir haben nun zwar den unsern als seinem Grundwesen nach dem urchristlichen entsprechend, d. h. in der Hauptsache mit der Schrift übereinstimmend nachzuweisen gesucht, auch als aus den richtigen systematischen Prinzipien und dem wahren Begriff der Religion mit Notwendigkeit folgend darzuthun unternommen. Aber doch weist unsere eigene Darstellung auf Differenzen hin, welche noch nicht ausgeglichen sind. Man wird zunächst zugeben müssen, daß in der historischen Entwickelung der Begriff der Kirche nicht voll realisiert wird. Und so wird dieser Begriff jedenfalls zu einem Idealbegriff, da zwischen dem Begriff und seiner Realisierung eine Differenz vorhanden ist, der Begriff also mehr aussagt, was sein soll, als was wirklich schon ist. Aber auch dieser Idealbegriff selbst scheint kein fester zu sein. Wir haben selbst den Begriff der Kirche als eines bloßen Produktes einer That Gottes abgelehnt und auf den mitwirkenden menschlichen Faktor hingewiesen. Der Mensch aber als ethisches Wesen entwickelt sich; wäre es denn nun nicht denkbar, daß die historische Entwickelung der Kirche es gar nicht zuließe, einen festen Begriff von ihr zu bilden, und daß, wenn vielleicht auch die Urkirche unserem Begriffe der Hauptsache nach entspräche, doch die Entwickelung der christlichen Menschheit die Notwendigkeit mit sich geführt hätte, diesen Kirchenbegriff dem jeweiligen Entwickelungsstadium entsprechend zu modifizieren? Diese Frage halten wir für sehr wichtig. Die übliche Weise, den Kirchenbegriff als einen stets gleichen anzunehmen und nur die Frage zu beantworten, wie man das Verhältnis des Kirchenbegriffs zu der wirklich sich entwickelnden Kirche zu bestimmen habe, wie man die Differenz zwischen dem Ideal der Kirche und ihrer Verwirklichung ausgleichen solle, übersieht den

Einwand, der durchaus nicht so einfach zu widerlegen ist, daß es überhaupt keinen festen, gleichbleibenden Kirchenbegriff geben könne. Und doch kann man erst dann davon reden, wie das Ideal der Kirche sich zu der empirischen Wirklichkeit derselben verhalte, wenn man weiß, ob es denn wirklich einen gleichbleibenden Begriff der Kirche giebt. Denn wenn die Kirche als ethische eine sich entwickelnde Größe sein soll, so scheint auch ihr Begriff selbst sich nicht gleichbleiben zu können, und es wird fraglich, ob man einen Begriff von der Kirche aufstellen könne, an welchem man ihr empirisches Verhalten zu messen vermag. Denn jeder Kirchenbegriff scheint doch immer wieder den Stempel einer bestimmten gegebenen Zeit an sich zu tragen. Dieser Einwand gewinnt um so mehr an Gewicht, wenn wir an eine weit verbreitete Auffassung des geschichtlichen Lebens überhaupt erinnern, und wird uns Gelegenheit geben, den Begriff der Kirche nach dieser Seite hin noch näher zu bestimmen.

Viele, welche sich in ihrer Geschichtsbetrachtung einseitig dem Eindrucke des beständigen Wechsels und der Veränderung in der Entwickelung hingeben, kommen zu dem alten Satze des Heraklit: *πάντα ῥεῖ*. Sie meinen einen festen Punkt in der Entwickelung überhaupt nicht annehmen zu können. Die Moral der Menschheit soll in beständigem Fortschritt begriffen sein, und wenn auch der allgemeine Satz, man solle moralisch handeln, zu allen Zeiten Geltung gehabt haben möge, was übrigens für diejenigen auch nicht einmal annehmbar erscheint, welche den Menschen aus tierischen Zuständen erst allmählich zu moralischen Begriffen sich erheben und die Menschheit mit dem Erdball völlig zugrunde gehen lassen, so soll doch jedenfalls der Inhalt der Moral bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten so verschieden sein, daß die absolute Forderung des moralischen Gesetzes völlig illusorisch wird, weil zu keiner Zeit der konkrete Inhalt des Gesetzes absoluten, sondern zu jeder Zeit nur einen höchst relativen Wert haben soll, der durch die nachfolgenden Zeiten aufgehoben wird. Diese Ansicht wird konsequenterweise auch den absoluten Wert der Moral als solcher aufgeben müssen. Denn wenn das moralische Gesetz in keinem gegebenen Momente einen konkreten schlechthin wertvollen Inhalt hat, so wird sein absoluter Wert in

dem Maße illuſoriſch, als man auf die hiſtoriſche Entwickelung Gewicht legt und ſich nicht etwa auf eine alles konkreten Inhalts bare, geſchichtsloſe, moraliſche Geſinnung zurückzieht, welche die Idee des Geſetzes im allgemeinen anerkennt, was aber dem Weſen des Moraliſchen widerſtreitet, das auf konkrete Erſcheinung in der Welt dringt. Nach dieſer Anſicht kann natürlich von einem bleibenden Ideale nicht die Rede ſein, alſo auch nicht von einem bleibenden Ideale der Kirche, ſoweit dieſelbe durch die moraliſche Entwickelung mit bedingt iſt.

Allein ſoll das Moraliſche, was wir hier nicht näher beweiſen können, in ſeinem abſoluten Werte anerkannt werden, ſo muß man zugeben, daß die Entwickelung in die moraliſche Idee mit aufgenommen ſei und daß die Aufgabe des Einzelnen in jedem konkreten Falle und die Aufgabe beſtimmter Zeiten eine in dem ganzen Zuſammenhange des moraliſchen Lebens unbedingt vorgezeichnete ſei, daß alſo mit ihrer Erfüllung in dem gegebenen Momente das moraliſche Geſetz zu ſeiner vollen Geltung komme, weil eben mit ihr das geſchehe, was durch den ganzen Zuſammenhang des moraliſchen Lebens an dieſer Stelle gefordert iſt, ſo daß die einzelne Handlung nicht vereinzelt, ſondern als Glied in dem moraliſchen Ganzen ein moraliſcher Mikrokosmus iſt, in welchem die bisherige Entwickelung ſich abſpiegelt und die künftige vorbereitet wird. So läßt ſich der Fortſchritt mit der Abſolutheit des moraliſchen Geſetzes reimen, weil ſo jede Handlung im ganzen ein Glied, für den weiteren Fortſchritt das Fundament iſt, auf dem weiter gebaut werden kann. So allein kann auch von Fortſchritt die Rede ſein, während wir ſonſt nur von Veränderung, aber nicht von Fortſchritt reden können. Mit einem Worte, es giebt auch ein Ideal der Entwickelung, mag die Empirie auch häufig genug auf Abwege geraten. In ethiſchen Dingen ſteht das unbedingte Soll über der Empirie.

Wenden wir dieſe flüchtig angedeuteten Gedanken auf den Begriff der Kirche an, ſo werden wir ſagen müſſen: falls die Kirche, wie gezeigt, auch ethiſcher Art iſt, ſo können die in ihrer Entwickelung empiriſch zu beobachtenden Veränderungen kein Grund dafür ſein, zu leugnen, daß auch ihr als ethiſcher Größe ein Ideal der Entwickelung vorgezeichnet, daß ihr zu beſtimmten

Zeiten bestimmte Aufgaben gestellt seien und daß die Erfüllung derselben als Vorbereitung für die weitere Entfaltung ihrer Thätigkeit anzusehen sei. Hat aber auch sie ein Ideal der Entwickelung, so wird dasselbe in ihrem Wesen begründet liegen müssen, das eben an der Eigentümlichkeit aller moralischen Größen teil hat, daß dasselbe sich nicht sofort, sondern nur durch fortgesetzte Aktion allmählich entfalten kann.

Hier aber tritt nun eine bedeutsame Modifikation ein, welche die Position der Kirche ganz besonders günstig erscheinen läßt und welche zugleich die stärkste Abwehr gegen jene eben abgewiesene Ansicht von der beständigen zielloſen Veränderung aller moralischen Größen und Begriffe enthält. Die Kirche ist nicht bloß ein moralisches Institut, sondern ein religiöses. In der Kirche ist deshalb nicht wie in der Moral lediglich von einem Soll die Rede, sondern in ihr ist ein reales lebendiges Prinzip gegeben, das nicht übertroffen werden kann und das in letzter Instanz auch aller Moral erst den festen unüberwindlichen Halt giebt.

Alles Moralische hat sein letztes Fundament in der Religion. Im Christentum nun offenbart sich Gott als die versöhnte Liebe. Der Christ erfährt Gott als den, der ihm seine Sünden in Christo verzeiht und ihn liebt. Darin aber ist ein Prinzip gegeben, das sich nicht übertreffen läßt. Denn aus dem Bewußtsein, von Gott geliebt zu sein, geht auch eine neue Kraft der Selbst- und Weltbeurteilung und eine neue Willenskraft hervor, welche ihren Ursprung in der unversieglichen göttlichen Quelle hat. Wir haben gezeigt, wie dieses Prinzip zur Kultusgemeinschaft notwendig führen muß. In ihr wird es zur Darstellung gebracht, dadurch in den Einzelnen und im Ganzen gestärkt, durch Gegenseitigkeit belebt; hier ist der stete Impuls zur Erneuerung dieser prinzipiellen Erfahrung.

In der christlichen Kirche liegt also die energischeste Abwehr jener Ansicht, welche alle absoluten Werte um der Entwickelung willen aus der Geschichte streicht. Denn hier ist ein reales Prinzip von absolutem Werte. Aus diesem Prinzip geht der unvergängliche Begriff der Kirche hervor. Denn sie ist hiernach die Gemeinschaft, welche sich immer wieder im darstellenden Handeln dieses erlösenden göttlichen Prinzips bewußt wird. Dieses dem

Begriff der Kirche Wesentliche, Kultusgemeinschaft in dem bezeichneten Sinne zu sein, kann nicht verschoben werden, ohne daß zugleich das christliche Prinzip, aus dem es hervorgeht, alteriert wird. Da aber dieses Prinzip nicht übertroffen werden kann [1]), so wird es als die bleibende Grundlage der Kirche anzusehen sein.

Aus dem Gesagten folgt zweierlei: einmal das, daß es für die Kirche als ethische Gemeinschaft ein Ideal der Entwickelung geben müsse, sodann daß der Begriff der Kirche, soweit er auf dem göttlichen Prinzip der Heilserfahrung ruht, nicht der Veränderung ausgesetzt sein könne. Beides haben wir zu vermitteln.

Was nun die bleibende Seite des Begriffes der Kirche angeht, so umfaßt dieselbe das, was unmittelbar mit dem Grundprinzip der Kirche zusammenhängt. Dieses aber ist eben in dem oben ausgeführten Kirchenbegriff enthalten. Die Kirche muß principaliter Kultusgemeinschaft sein, und alle übrigen Funktionen sind auf diesen Mittelpunkt zu beziehen; sie muß in ihrer Erscheinung stets dieselben Gemeinschaftszeichen haben, welche sich zugleich als Gnadenmittel erweisen. Denn zu dem Begriff der Kirche gehört, daß sie sich als Gemeinschaft sichtbar und erkennbar darstelle. Da nun aber, wie bemerkt, angesichts der empirischen Entwickelung dieser Begriff zu einem Idealbegriff wird, so ergeben sich hier noch einige nähere Bestimmungen. Wenn die Kirche die Gemeinschaft der absoluten Religion sein soll, so muß der Inhalt ihrer Erfahrung auch dem entsprechend zur Darstellung kommen und zwar nicht bloß in sinnlichen Symbolen, sondern vor allem im Worte. Die Vollkommenheit der Darstellung im Worte würde kurz als Unfehlbarkeit in religiösen Dingen bezeichnet werden können, wobei man freilich über die Grenzen dieser Unfehlbarkeit, je nachdem man das Verhältnis der Religion zum Wissen überhaupt näher bestimmt, verschiedener Ansicht sein kann. Da ferner das christliche Prinzip ethischer Art ist, so gehört es auch zu dem Ideal der Kirche, rein und heilig zu sein, insofern die auf der Erfahrung der göttlichen Liebe ruhende heilige Gesinnung der Liebe die Voraussetzung aller kirchlichen Gemeinschaft sein soll, da ja ohne die Liebe die Kultusgemeinschaft

1) Siehe o. S. 3; vgl. 14.

überhaupt nicht gedacht werden kann. Die Kirche soll sich als prinzipiell geheiligte darstellen. In der unmittelbaren Erfahrung ist aber auch das Bewußtsein der Allgemeingültigkeit derselben enthalten, und das führt auf die Universalität oder die Katholicität der Kirche. Denn wenn dieselbe auch nicht in dem Sinne zu nehmen ist, daß es in jedem Stadium der Entwickelung der Kirche zu ihrem Idealbegriff gerechnet werden könne, über den Erdkreis verbreitet zu sein, so ist doch der universelle Geist und die Tendenz, sich auszubreiten, ein Erfordernis der Kirche. Dieser universelle Geist aber setzt voraus, daß die Kirche überall, wo sie ist, als eine und dieselbige könne gefaßt werden. Zwar kann die Kultusgemeinschaft nicht überall als eine zur Erscheinung kommen, sondern nur in den durch den Raum getrennten Gemeinden. Allein das hindert doch die prinzipielle Einheit insofern nicht, als jedes Glied der Gemeinde, jede Gemeinde sich eins wissen kann mit der Gesamtheit aller übrigen Gemeinden, hindert auch nicht, daß sie diesem Sich-eins-wissen im Geiste einen entsprechenden Ausdruck gebe. So werden also Unfehlbarkeit, Heiligkeit, Katholicität, Einheit zu dem unveränderlichen Seite des Begriffes der Kirche gehören [1]).

Wenn nun dies die bleibenden Züge des Idealbegriffes der

1) Man könnte hier die Hinzufügung der Apostolicität vermissen; allein Apostolicität kann nicht zu dem Idealbegriffe der Kirche gerechnet werden, da sich vielmehr dieses Prädikat auf das Verhältnis der späteren Entwickelungsstadien der Kirche zu der Urkirche bezieht. Es besagt inhaltlich nichts Neues, da gerade die unveränderlichen Grundzüge auch der apostolischen Zeit wie allen folgenden Zeiten eigentümlich sein müssen. Von der Apostolicität kann also unten die Rede sein, wo von dem Verhältnis der Urkirche zu den späteren Entwickelungsstadien geredet wird. Die genannten Prädikate finden sich übrigens schon im Neuen Testament, die Katholicität z. B. Matth. 28, 19. Marc. 16, 15. Kol. 1, 20. Phil. 2, 10. 11. Eph. 1, 22. 23. Die Einheit Joh. 17, 21 f. Röm. 12, 5. 1 Kor. 12, 13. Eph. 4, 4 f. Die Heiligkeit in den Anreden der Briefe Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 2. 2 Kor. 1, 1 u. s. w. Eph. 5, 27. Die Unfehlbarkeit 1 Tim. 3, 15. Offenbar aber ist hierbei nicht die Meinung, daß die Gemeinde in ihrer empirischen Beschaffenheit diese Prädikate voll verdiene, da z. B. inbezug auf die Unfehlbarkeit gerade die Pastoralbriefe zugleich auf Häretiker hinweisen (vgl. z. B. 1 Tim. 4, 1. 2 Tim. 2, 16 f.), auch die Heiligkeit und Einheit den Gemeinden nicht voll gelten kann; man denke z. B. an die korinthischen Gemeinden. S. übrigens unten § 11.

Kirche ſind, ſo kann man auch auf der andern Seite ſagen, es gebe ein Ideal der Entwickelung der Kirche, nämlich ſo, daß die Kirche zu verſchiedenen Zeiten verſchiedene Aufgaben zu erfüllen hat, ſo daß ſie ſich bald mehr intenſiv, bald mehr extenſiv bethätigt, bald die Ausbildung der Lehre, bald die der Sitte und die erziehliche Seite, bald die Bildung der Verfaſſung in den Vordergrund tritt; und es iſt von der größten Wichtigkeit, daß jede dieſer Aufgaben, ihrer beſonderen Art gemäß und, dem jeweiligen Bedürfnis der Zeit entſprechend bald dieſe, bald jene, gelöſt werde. Da kommt es aber vor allem darauf an, daß erkannt werden könne, welche Aufgabe der Kirche vorliege, und es würde hier ein vollſtändiges Verkennen unſerer Meinung ſein, daß es ein Ideal der Entwickelung für die Kirche gebe, wenn man glaubte, es könne nach einem ein- für allemal für unſere Erkenntnis fertig vorliegenden Programm verfahren werden. Vielmehr iſt hier dem Ideal der Entwickelung vollkommen genügt, wenn die Kirche die ihr *jedesmal zunächſt* geſtellten Aufgaben richtig erfaßt. Hier iſt einmal zu beachten, daß die für das Ideal der Entwickelung überhaupt geltenden Grundſätze innegehalten werden. Es muß ſich das Neue an das Beſtehende ſo anſchließen, daß beide im Zuſammenhang mit einander bleiben. Wie in allen ethiſchen Gebieten iſt hier eine doppelte Verkehrtheit denkbar, da einſeitig der Fortſchritt oder das Feſthalten an dem Gegebenen betont werden kann. Das erſtere wird revolutionär, weil es alle Kontinuität aufhebt, ſo daß der Fortſchritt ſich nur in beſtändige Veränderung verwandelt; das zweite dagegen wird eine allgemeine Erſtarrung zur Folge haben und macht ebenfalls alle organiſche Entwickelung unmöglich. Wenn es einmal zu Einſeitigkeiten kommen muß, ſo iſt es daher ein Zeichen relativer Geſundheit, wenn beide Richtungen vertreten ſind, da ſich aus dem Kampf beider am eheſten eine beſonnene mittlere Richtung wiederherſtellen kann. Als Aufgabe für die Kirche kann alſo nur etwas angeſehen werden, das mit der bisherigen Entwickelung in kontinuierlichem Zuſammenhange ſteht. Aber noch mehr: In dem Ideal der Entwickelung iſt nicht bloß dieſer ganz allgemeine Satz enthalten, daß an das Bisherige angeknüpft werden ſolle. Vielmehr iſt bei aller normalen Entwickelung durch den Stand des Errungenen ſelbſt angezeigt,

daß noch etwas fehlt. Es ist das Eigentümliche aller ethischen Entwickelung, daß aus jedem neu gewonnenen Zustande neue Aufgaben erwachsen. Das Anknüpfen präcisiert sich also näher dahin, daß aus der richtigen Einsicht in das, was dem gegenwärtigen Zustand noch fehlt, die Einsicht in das gewonnen werde, was dem Mangel abhelfen kann, ohne daß das bisher Erreichte verloren geht. Bei dem Ideal der Entwickelung der Kirche insbesondere aber kommt das noch in Betracht, daß jene unveränderliche Seite des Begriffes der Kirche nicht verletzt werden darf. Denn wenn auch in dem konkreten Falle aus dieser unveränderlichen Seite des Kirchenbegriffes für sich nicht unmittelbar abgeleitet werden kann, welche Aufgabe jetzt vorliege, so ist doch die Art der Stellung und der Lösung der nächsten Aufgabe zugleich dadurch mit bedingt, daß, wie auch immer das dem jeweiligen Zustande Fehlende ergänzt werden müsse, keinenfalls jene unveränderlichen Grundzüge verletzt werden dürfen. Gegenüber den mannigfachen Veränderungen, welche im Laufe der Zeit in allen Gebieten des kirchlichen Lebens vorkommen, und wenn die Kirche zugleich eine ethische Größe ist, vorkommen müssen, kommt es darauf an, daß das christliche Prinzip nicht alteriert werde, daß die Kirche stets die Gemeinschaft sei und bleibe, in welcher die durch den heiligen Geist Gottes ermöglichte christliche Grunderfahrung zu lebendiger Anschauung gebracht wird, daß insbesondere auch die einzelnen Funktionen, welche jeweils in den Vordergrund treten, nicht in falsche Selbständigkeit gegenüber dem Mittelpunkt des kirchlichen Lebens, der Kultusfunktion geraten. So können wir also zusammenfassend sagen: die sich gleichbleibende Seite des Idealbegriffes der Kirche ist in Verbindung mit den für alle sittliche Entwickelung geltenden Normen zugleich die Norm für das Ideal der Entwickelung der Kirche, und zwar so, daß die unveränderlichen Grundzüge des Idealbegriffes der Kirche nicht verletzt werden dürfen, daß aber ferner, da die jedesmalige konkrete Aufgabe der Kirche, aus diesen für sich noch nicht völlig erkannt werden kann, die für die Entwickelung geltenden Gesetze in ihrer konkreten Anwendung mit bestimmen, was von den jedesmal gegebenen Voraussetzungen aus in Angriff zu nehmen sei.

Unser früheres Bedenken also, ob es einen gleichbleibenden

Idealbegriff der Kirche geben könne, ob ein ſolches Ideal nicht eine leere Abſtraktion ſei, hat ſich dahin erledigt, daß die ethiſche Seite der Kirche zwar eine Entwickelung derſelben bedingt, daß aber das der Kirche innewohnende reale, auf göttlicher That beruhende unveränderliche religiöſe Prinzip die Aufſtellung eines unveränderlichen Idealbegriffes nicht nur möglich macht, ſondern fordert, der bei aller ethiſchen Entwickelung der Kirche nicht verletzt werden darf, der aber ſelbſt keineswegs ausſchließt, daß es auch ein Ideal der Entwickelung für die Kirche giebt. Da vielmehr zu dem Idealbegriff der Kirche gehört, realiſiert zu werden, ſo iſt das Idealbild der Kirche noch näher ſo zu beſtimmen, daß die unveränderlichen Grundzüge desſelben in der der jedesmaligen Lage der Entwickelung entſprechenden Geſtalt zur Darſtellung kommen und ſo eine reiche und mannigfaltige Entwickelung der kirchlichen Funktionen unbeſchadet der weſentlichen Gleichheit der Kirche möglich werde. Es ergiebt ſich alſo als Reſultat, daß der von uns bisher ausgeführte Begriff der Kirche, daß ſie Kultusgemeinſchaft der Gläubigen ſei, auf welche ſich die übrigen Funktionen beziehen, auf die bezeichnete Weiſe durch den ethiſchen Charakter näher modifiziert, aber keineswegs aufgegeben wird, da er vielmehr die dem Grundprinzip entſprechenden unveränderlichen Grundzüge des Kirchenideales enthält. Eben hiermit iſt aber zugleich ein kritiſcher Maßſtab gegeben, an welchem die jeweilige Entwickelung der Kirche kann beurteilt werden, indem man einmal fragt, ob die unveränderlichen Grundzüge derſelben bewahrt ſeien, und ſodann, ob das in der Kirche geſchehe, was nach ihrer augenblicklichen Lage das konkrete Ideal der Entwickelung als nächſte Aufgabe fordert [1]). Auch wenn wir eine abnorme Entwickelung der Kirche annehmen, läßt ſich dieſer kritiſche Maßſtab anwenden, da auch, einen abnormen Zuſtand vorausgeſetzt, das Ideal der Entwickelung ſo modifiziert werden kann, daß man fragt, was unter dieſen gegebenen Bedingungen die nächſten Aufgaben der Kirche ſeien.

Aber freilich, wenn es ſolch ein unveränderliches Ideal der Kirche giebt, wie geht es zu, daß es in der Kirche ſo

1) Vgl. Biedermann, Chriſtliche Dogmatik, § 936.

mannigfach verkannt werden konnte? Das wenigstens sollte man doch verlangen können, daß, wenn es wirklich ein solches Ideal giebt, dasselbe nicht völlig dem Bewußtsein der Kirche auf Zeiten abhanden komme. Wo bleibt denn die Unveränderlichkeit des Ideales, wenn sie nicht im Bewußtsein der Kirche sich bewährt? Und in der That, wie viele Kirchenideale sind im Laufe der Zeiten aufgestellt worden! Bald ist die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen, bald als organisierte Institution definiert worden, bald ihr Ideal in der Gemeinschaft der Rechtgläubigen, bald in der Gemeinschaft der moralisch Gläubigen, bald selbst in der Gemeinschaft der Armen, bald in der Institution zur Vermittelung zwischen Gott und Menschen, bald in der Institution zur Erziehung gefunden worden u. s. w. Ja, fast jede Zeit hat, scheint es, ihr besonderes Kirchenideal gehabt.

Im allgemeinen ist hierauf zu erwidern, daß es ein Irrtum ist, die Wahrheit einer Vorstellung danach zu bemessen, wie viele sie anerkennen. Die Menge macht es nicht im Gebiet der Wahrheit; daß vielfach empirisch anders geurteilt wird, ist kein Beweis gegen die Richtigkeit einer Position [1]). Indes ist allerdings bei der Kirche, welche ein göttliches Thun zu ihrer Voraussetzung haben will, die Forderung berechtigter, daß wenigstens diese Gemeinschaft eine Erkenntnis ihres Idealbegriffes habe. Nur muß man bedenken, daß aus dem christlichen Prinzip, auch selbst wenn man es sich angeeignet hat, einen richtigen Kirchenbegriff zu bilden, doch nicht so ganz einfach ist. Die christliche Erkenntnis namentlich inbezug auf die konkreten Verhältnisse der Gemeinschaft hält nicht immer mit der persönlichen Frömmigkeit gleichen Schritt. Allein die Differenz inbezug auf den Idealbegriff der Kirche ist auch thatsächlich nicht so groß, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Es ist keiner Zeit beigekommen, grundsätzlich zu leugnen, daß das

1) Dieser Irrtum ist gegenwärtig weit verbreitet und eine Folge des Empirismus; auch Kaftan (Wesen der Religion, S. 13 f.) huldigt dieser Meinung, wenn er das Wesen der Religion so bestimmen will, daß „darunter die allen geschichtlichen Religionen gemeinsamen Merkmale verstanden werden". Auf dem Wege der Abstraktion gewonnene Allgemeinbegriffe und Idealbegriffe sind wohl zu unterscheiden, was freilich dem Empirismus nicht gelingen kann, weil er der Vernunft keinen eigenen Inhalt zuschreibt.

christliche Prinzip mit dem Bewußtsein der versöhnten Liebe Gottes in Christo gegeben sei, so verschieden dieses Bewußtsein im einzelnen ausgelegt wurde, oder zu leugnen, daß die Prädikate der Katholicität, Einheit, Heiligkeit und Unfehlbarkeit, dem Ideale der Kirche zukommen, so sehr man über den Sinn dieser Prädikate im einzelnen differieren mochte. Auch darüber war zu keiner Zeit Streit, daß zu dem Ideal der Kirche gehöre, in Wort und Sakrament die Bindemittel der Gemeinschaft zu besitzen, so sehr man über den Umfang des Wortes (ob Tradition oder Schrift u. s. w.) und über die Zahl der Sakramente differieren mochte. Die Hauptdifferenzen, auf die schließlich auch der größeste Teil der Nuancen in der Auffassung der übrigen unveränderlichen Grundzüge des Kirchenideales zurückzuführen ist, fielen immer auf die Frage, welche der kirchlichen Funktionen in den Mittelpunkt treten solle. Das aber erklärt sich zum Teil aus dem, was über das Ideal der Entwickelung bemerkt wurde. Da nämlich zu verschiedenen Zeiten verschiedene Funktionen in den Vordergrund traten, so war es leicht möglich, daß die Norm, diese Funktionen immer im Verhältnis zur Kultusfunktion zu betrachten, in der einseitig gerichteten praktischen Tendenz vergessen wurde. Und wie häufig macht man sich zu einem Abwege hintennach die Theorie, um ihn zu rechtfertigen, so daß es gar wohl möglich ist, daß dem praktischen Verhalten zuliebe auch das Ideal in dieser Beziehung umgebildet wurde. Wenn sich nun aber vollends zeigen ließe, daß das, was allgemein als Abirrung der Kirche vom rechten Wege anerkannt wird, zum großen Teile aus der Verkennung des bleibenden Grundzuges des Ideales herrührt, daß die Kultusfunktion der Mittelpunkt bleiben muß, so ist damit ein indirekter Beweis für die Gültigkeit dieses Grundzuges des Ideales gegeben. Wir wollen dies durch einige Beispiele illustrieren, welche in diesem Zusammenhange mehr nur angedeutet werden können.

Sehen wir von jener ersten Zeit ab, von welcher noch unten genauer die Rede sein wird, so wird man gewahr, daß sich das christliche Prinzip zunächst in der griechischen und römischen Kirche überwiegend als eine objektive Macht über die Geister zeigt. Sie sind der Offenbarung in Christo als einer göttlichen That vor allem sich bewußt; das Subjekt ist gleichsam noch unter

dem vollen Eindruck der Objektivität derſelben niedergehalten. Das geſchah um ſo mehr, als mit dem Wachstum der Kirche die von außen eindringende ſubjektive Willkür in Lehre und Leben ſich geltend machte, zuerſt mehr in den verſchiedenen Miſchungen von Heidniſchem und Chriſtlichem in der Lehre, dann die Willkür ungezügelter Nationen im Leben. Im Gegenſatz hierzu zeigte ſich die Kirche als objektive Macht, zunächſt durch die Geltendmachung der objektiven Lehre, dann als erziehende Größe. Denn die nächſte Aufgabe, welche dem ſich ausbreitenden Chriſtentum geſtellt war, beſtand darin, gegenüber den bisher verbreiteten religiöſen Anſchauungen die chriſtliche klar zu beſtimmen, den Inhalt der neuen Offenbarung gegenüber einer ausgebreiteten Erkenntnisthätigkeit klar und objektiv zu fixieren. Die Chriſten mußten vor allem klar wiſſen, was der objektive Inhalt ihres Glaubens ſei. Daher trat in der griechiſchen Kirche die Ausbildung der objektiven Dogmen in den Vordergrund des Intereſſes, wenn auch daneben die Ausgeſtaltung des Kultus, der Liturgie, der chriſtlichen Sitte, die Bildung der Organiſation nicht vernachläſſigt wurde. Als dieſe Arbeit gethan war, trat an die Kirche die Aufgabe heran, das Chriſtentum vor allem in dem Leben zur Geltung zu bringen. Die Aufgabe, die unverdorbenen aber wilden germaniſchen Völker dem Chriſtentum zu gewinnen, forderte zur Möglichkeit der Erziehung derſelben eine feſte Organiſation und eine ſtarke Betonung der Erziehungsmittel, welche der Kirche zugebote ſtanden. Daneben hörte die wiſſenſchaftliche Arbeit nur zeitenweiſe auf. Aber vor allem nahm das Chriſtentum hier objektive Formen an, es wurde zu einer mächtigen Inſtitution. Der Proteſtantismus endlich machte gegenüber der objektiven Inſtitution in Lehre und Erziehung das Recht des Subjekts in der Kirche geltend, ohne jene objektive Seite aufgeben zu wollen. Es wird im Proteſtantismus auf Verinnerlichung gedrungen, wobei übrigens in der überwiegend ſubjektiven Geſtalt, welche auf Heilsaneignung des Subjekts dringt, in den beiden Zweigen des Proteſtantismus wieder auf der lutheriſchen Seite die Intelligenz, auf der reformierten der Wille in den Vordergrund tritt.

Was wir nun an dieſen Entwickelungen tadelnswert finden, iſt nicht dies, daß zu verſchiedenen Zeiten die Kirche verſchiedene

Thätigkeiten ausübte, sondern daß sie von den gleichbleibenden Zügen ihres Ideales abwich. Wenn jene Männer, welche den trinitarischen Gottesbegriff und die Christologie zuerst ausbildeten, wesentlich noch von dem unmittelbaren Heilsinteresse ausgingen, so erscheinen uns die Resultate der Arbeit der späteren Zeit in dem Maße bedenklich, als in ihnen zu wenig die eigentlich religiöse Bedeutung der entschiedenen Streitfragen in den Vordergrund tritt, z. B. in den monotheletischen Streitigkeiten und den dahin gehörigen Konzilsentscheidungen. Das aber eben würde völlig vermieden worden sein, wenn innerhalb der Kirche die genaueren dogmatischen Bestimmungen in noch umfassenderem Maße in Verhältnis zum christlichen Prinzip gesetzt worden wären, wenn man das im unverfälschten Kultus hervortretende Bedürfnis, den Inhalt des unmittelbaren Glaubens selbst zur Darstellung zu bringen, mehr berücksichtigt hätte, während so viele jener Bestimmungen einen frostigen, formalistischen Charakter an sich tragen und teilweise nur in sehr entferntem Zusammenhange mit dem religiösen Interesse selbst stehen [1]). Die orthodoxe Formel wird nicht in ihrem Werte im Verhältnis zum Kultus, sondern als in sich wertvoll angesehen, eben daher vorschnell abgeschlossen [2]). Es ist hier ein Abweichen von dem Ideal der Kirche, welches in späterer Zeit verhängnisvoll wurde, indem man diese Dogmen später nicht mehr verstand, ihren religiösen Wert nicht mehr erkannte und so das Interesse an ihnen schließlich bedeutsam schwand, ja indem der Kultus selbst unter einem diesen Dogmen entsprechenden Formelwesen litt

---

1) Von diesem Fehler läßt sich z. B. Johannes von Damaskus nicht ganz frei sprechen. Vgl. meinen Artikel in der Realencyklopädie von Herzog (2. Aufl.), S. 33. 36. 38 f. Ähnliches macht Ritschl geltend, wenn er den übergroßen Einfluß des Platonismus auf die Gotteslehre und Christologie bedauert. Vgl. noch neuerdings seinen Aufsatz „Theologie und Metaphysik", wenn er auch in der Ablehnung der Metaphysik zu weit geht. Auf den ungünstigen Einfluß des Neuplatonismus auf die Entwickelung der Dogmatik habe ich in meinem „Augustinus" aufmerksam gemacht. Vgl. S. 18. 32. 52. 104. 112. 187. 321—323. 326—329. 333.

2) Was z. B. Dorner in seiner Christologie von dem Chalcedonense behauptet, Bd. II, S. 130.

(z. B. dem Mechanismus der dreimaligen Wiederholungen trinitarischer Formeln in der griechischen Kirche [1]).

Ähnliches können wir von der römischen Kirche sagen. Es ist durchaus nicht zu tadeln, daß die römische Kirche in einem Kulturzustand, wo der Staat noch unausgebildet war, vorübergehend in rechtlichen Ordnungen sich selbst die Voraussetzungen ihrer erziehlichen Wirksamkeit schuf. Sondern nur dann ist das alles tadelnswert, wenn die Kirche hierin ihren letzten Zweck sieht, wenn sie sich selbst nach diesem Zweck umbildet, statt als letzten Zweck die religiöse Erziehung zur Mündigkeit des christlich-frommen Bewußtseins im Auge zu behalten. Denn was allgemein in der mittelalterlichen Kirche als ein Fehler empfunden wurde, die Verweltlichung der Kirche, die Mangelhaftigkeit ihrer rein äußerlichen Erziehung zu mechanischem Werkedienst erklärt sich daraus, daß sie nicht mehr zu innerlicher Frömmigkeit heranzog und den Zweck der Kirche, eine Kultusgemeinschaft freier innerlich in Gott gegründeter Persönlichkeiten zu sein, aus den Augen verloren hatte. Und eben dadurch wurde auch schließlich ihr Kultus verdorben. Der Priester suchte seine Autorität zu behaupten als Mittler zwischen Gott und dem Menschen, der Kultus wurde mit mechanischem Außenwerke überladen, das die Bethätigung der inneren Frömmigkeit zurückdrängte. Mit einem Worte: gerade insoweit als sich die Entwickelung verfehlt zeigt, gerade insoweit hat sich die Kirche von dem bleibenden Grundzuge ihres Ideales entfernt, daß ihre Funktionen auf die lebendige Kultusgemeinschaft zu beziehen seien. Von den Abweichungen des Protestantismus ließe sich leicht dasselbe zeigen. Doch wir verzichten darauf an dieser Stelle, um uns nicht unnötig zu wiederholen.

Diese Abwege zeigen, wie durch praktische Abirrungen das Ideal aus dem Auge verloren wird, weil die augenblickliche Aufgabe der Kirche, welche durch das Ideal der Entwickelung gefordert ist, nicht im Zusammenhang mit den bleibenden Grundzügen des Idealbegriffes gehalten wird. Kein Wunder, wenn man ihn nachher, in diese Irrungen labyrinthisch verschlungen, nicht mehr rein zu erkennen vermag.

1) Die sich übrigens bekanntlich sonst noch heute durch schöne Liturgieen auszeichnet. Vgl. z. B. die noch im Gebrauch befindliche Sammlung: *Ἁγιασματάριον τὸ μέγα*, die u. a. schöne Gebete enthält.

Weil ferner die Kirche nicht bloß Ideal, sondern zugleich ihrem Begriff nach für die Wirklichkeit bestimmt ist, weil sie nicht bloß ethischer Art ist, sondern zugleich auf göttlicher That ruht, scheint hier der Anspruch doppelt gerechtfertigt, daß sich dieses göttliche Prinzip auch in ihrer Wirklichkeit zeige. Je mehr man nun diese Forderung stellt und je weniger man sie erfüllt sieht, um so mehr entsteht die Neigung, um dem göttlichen Ursprung nicht zu nahe zu treten, das Ideal so zu bestimmen, daß die Wirklichkeit ihm zu entsprechen scheint. Z. B. um der empirischen Kirche die Prädikate der Heiligkeit und der Unfehlbarkeit zuschreiben zu können, verändert man ihren Idealbegriff, entfernt aus demselben als wesentlich die Gemeinschaft der Personen, sieht das Wesentliche in ihr als objektiver Institution und glaubt nun, der empirischen Kirche als Institution gelte Heiligkeit und Unfehlbarkeit, wodurch freilich der Begriff der persönlichen Heiligkeit in den der dinglichen umgewandelt und dem Denken zugemutet wird, daß es die Gabe der Weisheit an eine äußere symbolische Handlung, die Ordination gebunden glaube.

Kurz, wir haben genug Grund zu erklären, warum der für die Kirche unveränderlich aus ihrem Wesen folgende Idealbegriff auch in dem Bewußtsein der Kirche nicht ohne Schwanken festgehalten wird, und sind deshalb nicht genötigt, den beschriebenen Idealbegriff fallen zu lassen.

Das führt uns auf das zweite Problem, die Differenz zwischen dem Idealbegriff und der realen Erscheinung der Kirche. Auf diese Differenz ist um so mehr zu achten, als die Unfähigkeit der Kirche, ihren Idealbegriff zu realisieren, zeitweilig so stark ist, daß sie das Bewußtsein desselben sogar verdunkelt.

§ 11.

Verhältnis des Idealbegriffs der Kirche zu seiner Verwirklichung.

(Sichtbare und unsichtbare Kirche.)

Wenn die Kirche sich auf göttliche Offenbarung gründet, indem sie in der göttlichen That im Inneren der Subjekte ein neues Lebensprinzip realer Art auch der Gemeinschaft gegeben glaubt, das in der empirischen Gestalt der Kirche seine Kraft be-

währen sollte, wenn es sich hier also um ein solches reales Prinzip, nicht bloß um eine ethische Forderung handelt, so scheint der Widerspruch des empirischen Verhaltens gegen das Ideal der Kirche unbegreiflich und war von jeher Gegenstand des kirchlichen Nachdenkens, sobald er anfing, sich empfindlicher geltend zu machen. Wir müssen bei dieser Schwierigkeit noch etwas verweilen. Wir müssen das um so mehr thun, als ja das Christentum den Anspruch erhebt, die absolute Religion zu sein, was schon im neuen Testament begründet ist [1]). Denn wenn die christliche Kirche ihr Ideal nicht erreichen kann, wie soll sie die Vertreterin der absoluten Religion sein? Man kann sich daher nicht wundern, wenn der Versuch gemacht wurde, den Widerspruch zwischen dem Ideal der Kirche und ihrer empirischen Beschaffenheit völlig zu beseitigen, indem man zeigte, im wesentlichen sei die Kirche in ihrer empirischen Erscheinung schon vollkommen. Dieser Versuch stützte sich teils auf die einseitige Hervorhebung der göttlichen Aktion in der Kirche, teils auf die Bemühung, die ethische Seite der Kirche dem Ideal entsprechend zu gestalten. Dort legte man das Gewicht auf die Institution, hier auf die heilige Gemeinschaft schon jetzt heiliger Personen. Wir finden die erste Auffassung am konsequentesten in der römischen Kirche durchgeführt. Sie nimmt alle die Prädikate der Katholicität, Einheit, Unfehlbarkeit, Heiligkeit für ihre Erscheinung in Anspruch. Und in der That lassen sich nur alle diese Prädikate zusammen festhalten. Denn wenn nicht für die erscheinende Kirche Einheit und Katholicität in Anspruch genommen wird, so läßt sich auch die Unfehlbarkeit kaum festhalten, und wo nicht Heiligkeit behauptet werden kann, ist auch Irrtumslosigkeit nicht zu erwarten.

Freilich um diese Eigenschaften von sich aussagen zu können, muß sie von den lebendigen Personen absehen, so daß die Unfehlbarkeit und Heiligkeit an unpersönliche Mächte, an Sakramente, insbesondere an das Sakrament der Sakramente, die Ordination, gebunden wird, ohne daß dabei auf die ethische Qualität der Personen irgendetwas ankäme, wie die Einheit und Katholicität

1) Es spricht sich dies Bewußtsein teils aus in der Eschatologie, teils in Stellen wie Joh. 3, 35. 36. Kol. 1, 18—20. Eph. 1, 18—23.

ebenfalls in der durch den ordo bedingten Organisation garantiert ist, die göttliche Institution sein soll. Allein mit einem solchen rein objektiven Versuche, die bezeichneten Prädikate für die erscheinende Kirche zu retten, gelingt es doch nicht, sie als dem Ideal entsprechend zu erweisen. Denn es ist hier die Gemeinschaft der Gläubigen nicht berücksichtigt. Eine das ethische Wesen der Personen, die ethische Seite der Kirche ignorierende Magie kann uns nicht aus der Verlegenheit helfen.

Die katholische Kirche ist für diesen Versuch, den bezeichneten Widerspruch zu lösen, typisch, und die Versuche, welche im Protestantismus sich hier und da gezeigt haben, auf ähnlichen Wegen zu wandeln, erscheinen inconsequenter und weit weniger umfassend. Man hat hier sich im wesentlichen (in der lutherischen Kirche) an das Prädikat der Unfehlbarkeit gehalten, gelegentlich wohl (in der theologia irregenitorum insbesondere) zu zeigen gesucht, daß die reine Lehre, wie sie im Bekenntnis gegeben sei, und die Amtsgnade mit den Sakramenten die wahre Kirche charakterisiere und in der lutherischen Kirche der Hauptsache nach realisiert sei. Auch diese Richtung charakterisierte sich dadurch, daß man bemüht war, die selbständige Mitwirkung der ethischen Subjekte nach Kräften auszuschließen, was die Repristination der alexandrinischen Inspirationslehre und die Theorie von der Amtsgnade und der Wirksamkeit der Sakramente, welche von der römischen nicht weit entfernt war, beweist. So sehr man dabei die Unfehlbarkeit der Schrift auf Grund der genannten Inspirationstheorie betonte, so kam es natürlich doch dahin, daß die Schrift eine unfehlbare Interpretin an der Kirche hatte. Denn in der That: darauf kann es nicht ankommen, daß irgendwann einmal eine unfehlbare Autorität existiert habe, wenn die Kirche sich im Besitz der reinen Lehre wissen will, sondern darauf, daß es noch in der Kirche eine solche unfehlbare Autorität gebe, welche die Interpretation jener Urkunde reguliere. Diese Aufgabe fiel nun thatsächlich den Bekenntnissen zu, nach denen die Auslegung der Schrift geschah und dem Lehramt [1]). So war hier ein bedeutender Ansatz gemacht, wenigstens inbezug

1) Vgl. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 559 bis 563. 588.

auf das Prädikat der Unfehlbarkeit, der römischen Vermischung des Ideals der Kirche mit ihrer Erscheinung sich zu nähern. Aber freilich ist mit der bloßen Unfehlbarkeit keine vollkommene Kirche erreicht, das zeigte der Orthodoxie der Pietismus. Wenn ferner diese selbst doch den Unterschied zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche nicht völlig aufgeben wollte, so zeigte sich auch darin die Unfähigkeit, die eingeleitete Tendenz auf protestantischem Boden zu Ende zu führen.

So könnte man umgekehrt, um das Ideal der Kirche mit ihrer Erscheinung zu identifizieren, davon ausgehen, daß es im wesentlichen auf die ethische Beschaffenheit der Personen ankomme, welche möglichst irrtumsfrei und heilig durch Einmütigkeit auch die Einheit der Kirche zur Erscheinung brächten. Es soll hier wirklich eine ethisch vollendete Gemeinschaft der Gläubigen in dem empirischen Verlauf der Kirche hergestellt werden. Man kann diese ganze Richtung kurz als die donatistische bezeichnen. Hier ist offenbar die Voraussetzung die, daß die christliche Frömmigkeit in solchem Maße heiligende und erleuchtende Kraft besitze, daß die noch anhaftende Sünde und der Irrtum durch dieselbe könnten sofort überwunden werden. Man übersieht hier, daß der neue Mensch nur allmählich wachsen kann und daß es deshalb unmöglich ist, in der Erscheinung eine vollkommene Gemeinschaft zur Darstellung zu bringen aus Personen, welche noch sämtlich sündig und irrtumsfähig sind. Auch diese Ansicht hat keinen rechten Begriff von der Beschaffenheit des sittlichen Prozesses. Dazu kommt aber insbesondere dies, daß, je mehr sich die Kirche ausbreitet, um so weniger das Eindringen unvollkommener Elemente in dieselbe sich vermeiden läßt, daß eben damit entweder die Forderungen herabgemindert werden müssen, oder, falls dies nicht geschieht, die Kirche auf eine Auslese weniger reduziert werden muß und so immer mehr an Katholicität einbüßt, an einem Prädikate, das die Kirche so wenig, wie die anderen aufgeben darf. Denn in demselben Maße, als dies der Fall ist, verliert dieselbe das Interesse an der Ausbreitung, verliert an Liebe zu der Menschheit und verwickelt sich so in den Widerspruch, daß sie, um rein zu bleiben, in ihrer sittlichen Gesinnung geschädigt wird. Da ferner alle sündig sind, so kann es doch nicht gelingen, dies Ideal her-

zuſtellen, wenn auch nur mit wenigen. Vielmehr liegt die Gefahr nahe, daß dieſe wenigen ſich ſelbſt nun für weſentlich beſſer halten als alle anderen, in ein Richten geraten und die Liebe über einer verkehrten Selbſtſchätzung verlieren, und ſo am Ende ſelbſt auch wieder ſittlich ſinken, weil ſie ihre eigenen Fehler nicht genügend würdigen. Ja, der Natur der Sache nach muß es, da man nicht ins Herz ſehen kann, dahin kommen, daß man für die Zugehörigkeit beſtimmte Erkennungszeichen aufſtellt und ſo auf einzelne Werke oder die Übereinſtimmung mit beſtimmten, formulierten Glaubensſätzen oder auf die Ausübung einer für beſonders heilig und geweiht geltenden Redeweiſe ein beſonderes Gewicht legt. Damit iſt aber einerſeits ein Abgehen von dem Werte der Geſinnung gegeben, anderſeits die Möglichkeit der Heuchelei ſehr begünſtigt, ſo daß ſchließlich auf dieſem Umwege die vermeintlich reine Kirche in ſich ſelbſt die Welt aufkommen ließe, welche ſie durch ſtrenge Abſchließung von außen fernzuhalten ſucht. Daß ferner hierdurch die richtige Auffaſſung von dem Ganzen des ſittlichen Lebens als eines einheitlichen Organismus notleiden müßte, wenn man auf einzelne Werke, z. B. Bekenntnis der reinen Lehre, ein ausſchließliches Gewicht legen wollte, verſteht ſich ganz von ſelbſt. Übrigens zeigt ſich dieſe donatiſtiſche Neigung keineswegs bloß in dem chriſtlichen Altertum; ſie tritt vielmehr in frommen Kreiſen der Gegenwart, auch innerhalb des Proteſtantismus auf mit dem Anſpruch, ſei es ſelbſt über das Innere bei anderen zu urteilen und ſie demgemäß als zur Kirche oder außerhalb der Kirche ſtehend zu betrachten, ſei es an beſtimmten Erkennungszeichen ſo zu ſagen die geiſtliche Ariſtokratie herauszufinden und demgemäß die Leute zu behandeln, wobei wunderbarerweiſe das Urteil über fremde Fehler häufig ebenſo ſtreng iſt, als die Fähigkeit gering, die Fehler dieſes engeren Kreiſes, welche ſolche donatiſtiſche Abgeſchloſſenheit mit ſich bringt, einzuſehen, mag im übrigen die Sache noch ſo gut gemeint ſein. Geſetzt alſo, es ließe ſich ſelbſt eine völlig ethiſch-reine und irrtumsfreie Gemeinde herſtellen, ſo wäre damit das Ideal der Kirche doch auch wieder nur teilweiſe realiſiert, weil ihr eben der Sinn für Katholicität fehlte, damit aber doch wieder die ſittliche Reinheit und infolge davon auch die Unfehlbarkeit auf die Dauer Not leiden müßten. Ähnliche Bedenken

würden ſich ergeben, wenn man die Kirche auch nur als die Gemeinſchaft der Gerechtfertigten betrachten wollte; denn wenn man hier auch ihre teilweiſe Unvollkommenheit noch anerkennte, ſo würde man doch kein ſicheres Kennzeichen dafür haben, wer gerechtfertigt ſei und die pädagogiſche Wirkſamkeit der Kirche müßte in dem Maße Not leiden, als man die Heiligung unterſchätzte. Wenn dagegen dieſe donatiſtiſche Richtung völlig konſequent verfährt, wenn ſie alles Gewicht auf die Beſchaffenheit der Subjekte legt, ſo daß ſelbſt die Gültigkeit der Sakramente, der Gemeinſchaftszeichen von der Frömmigkeit der ſpendenden Subjekte abhängt, ſo droht die Gefahr der völligen Auflöſung der kirchlichen Gemeinſchaft.

Schließlich ſei noch darauf hingewieſen, wie beide extreme Wege im Gefühl ihrer Unzulänglichkeit wieder ſich berühren. Die römiſche Kirche legt ein großes Gewicht darauf — offenbar im Gefühle der Unzulänglichkeit ihrer Inſtitution für den Anſpruch, vollkommene Erſcheinung des Ideals der Kirche zu ſein —, daß ſie eine Fülle von Heiligen beſitze, welche ſogar einen Schatz guter Werke hervorbringen, daß es in ihr eine Gattung ſolcher, die ſich dem geiſtlichen Leben widmen, gebe, welche gewiſſermaßen die Unvollkommenheit aller übrigen bedecken könne. Mit einem Wort, ſie legt ein Gewicht darauf, auch heilige Perſonen zu haben. Das würde nun eine Ergänzung ihres Standpunktes ſein, wenn die Auffaſſung der Kirche als Inſtitution ſich widerſpruchslos hiermit vereinigen ließe. Allein jene Betonung dinglich-ſakramentaler Heiligkeit u. ſ. w. läßt ſich ſchwerlich mit der ernſtlichen Forderung perſönlicher Heiligkeit reimen, ganz abgeſehen davon, daß auch der römiſche Maßſtab für die perſönliche Heiligkeit der Heiligen einer Ethik, die auch auf die Geſinnung und nicht bloß auf einzelne äußere Werke, zum Teil weſentlich negativer Art, ſieht, nicht genügen kann. Da umgekehrt in der donatiſtiſchen Richtung das Prinzip, daß die Kirche aus lauter ethiſch vollkommenen Perſonen beſtehe, bei der Ausbreitung der Kirche ſich nicht mehr ſtrikte durchführen ließ, ſo ſtellte der hiſtoriſche Donatismus hauptſächlich nur noch an die kirchlichen Beamten die Forderung beſonderer Heiligkeit, womit aber ein der römiſchen Anſchauung verwandter Unterſchied zwiſchen Klerus und Laien thatſächlich zugegeben wird, der zugleich eine Abſchwächung des eigenen Prinzips enthält. Denn

wenn man dieſe Aufforderung auf die Träger des Amtes beſchränkte, als ob nicht an alle Glieder der Kirche als an Chriſten prinzipiell dieſelben Anforderungen geſtellt werden müßten, ſo war für die übrigen das Ideal der Vollkommenheit unter das chriſtliche Maß herabgeſtimmt, zugleich aber für die Träger des Amtes ſo über das nunmehr gewöhnliche Maß der Laienfrömmigkeit hinaus geſteigert [1]), daß es einer beſonderen Amtsgnade bedürfte, um realiſiert werden zu können. Wer aber einigermaßen den Gang kirchlicher Entwickelung kennt, der weiß, daß in praxi die Theorie von der Amtsgnade ſiegen mußte, wenn überhaupt einmal der Klerus als beſonderer heiliger Stand von den Laien unterſchieden wurde.

Wenn ſich nun der Widerſpruch auf dem Wege nicht löſen läßt, daß man in der empiriſchen Kirche überhaupt den Idealzuſtand realiſiert ſieht, da ſich hieraus nur eine Abſchwächung des Idealbegriffes nach der einen oder andern Seite ergeben muß, ſo konnte man wenigſtens verſuchen, zu zeigen, daß der Idealzuſtand der Kirche einmal realiſiert geweſen ſei. Wenn damit auch der Widerſpruch zwiſchen Ideal und Empirie in den ſpäteren Zeiten zugeſtanden ſein würde, ſo würde doch die Ohnmacht des Ideales damit thatſächlich widerlegt ſein, die ſpäteren Zeiten würden dann als ein Abfall von jener vollkommenen Urzeit betrachtet werden müſſen, zu der man wieder zurückzukehren habe [2]). Wir haben umſomehr Anlaß, dieſe Anſicht im Vorübergehen zu berückſichtigen, als die Reformation gegenüber den vielen Mißbräuchen der katholiſchen Kirche zu dem Urchriſtentum zurückwies,

1) Vgl. z. B. ſchon Chryſoſtomus *Περὶ ἱεροσύνης* III, 4: *αὐτὸς ὁ παράκλητος ταύτην διετάξατο τὴν ἀκολουθίαν... διὸ χρὴ τὸν ἱερωμένον ὥσπερ ἐν αὐτοῖς ἑστῶτα τοῖς οὐρανοῖς μεταξὺ τῶν δυνάμεων ἐκείνων οὕτως εἶναι καθαρόν.* Weil der Prieſter eine Macht habe, die größer ſei als die der Engel, darum *μείζονα ἢ κατὰ ἄνθρωπον δεῖ ἔχειν ἀρετήν*, Kap. 7.

1) So z. B. die Irwingianer. Vgl. Thierſch, Vorleſungen über Katholicismus und Proteſtantismus (2. Aufl.) 1848. Auch bei Kierkegaard waltet die Tendenz vor, das Chriſtentum dem urſprünglichen Zuſtand des Neuen Teſtamentes wieder zuzuführen. Vgl. „Chriſtentum und Kirche", 1861.

und die Vorstellung sich nicht selten fand, als ob jene Urzeit die volle Realisierung des kirchlichen Ideales enthalten habe. In der That könnte für diese Ansicht geltend gemacht werden, daß wir in der urchristlichen Zeit, wie die Urkunden sie uns darstellen, eine außerordentliche Kraft des neuen Lebens, das die Gemeinde Christo verdankt, wahrnehmen.

Dies Bewußtsein, ein neues Leben in sich zu haben, thut sich auch inbezug auf jene Prädikate des Ideales der Kirche kund. Sie war zuerst und vor allem Kultusgemeinschaft der Gläubigen [1]). Welcher Eifer ferner für die Mission in einem Paulus, wie energisch spricht sich das Bewußtsein aus, daß das Christentum den ganzen Erdkreis erfüllen müsse! [2]) Wie ist die erste Gemeinde einmütig versammelt im Gebet. Die Gemeinden erweisen einander Liebesdienste [3]). Sie werden als ἅγιοι angeredet, als die, welche das wirksame Prinzip der Heiligung in sich tragen. Auch spricht sich das Bewußtsein mächtig aus, die höchste Wahrheit in Christo zu haben; den Christen ist der Geist verheißen, der in alle Wahrheit leitet, speziell den Aposteln als Augenzeugen von Christi Leben [4]), Paulus sagt von sich, daß er auch den Geist Gottes zu haben glaube [5]), und weist den, der ein anderes Evangelium verkünde, als er, auf das strengste zurück [6]). Daß die Gemeinschaftszeichen in der Kirche zur Geltung kamen, braucht nicht erst erwähnt zu werden.

Und trotz alledem! Das, worauf es uns ankam, daß die Urkirche wirklich sich vollkommen mit dem Ideale der Kirche gedeckt habe, können wir doch nicht behaupten. Die Einheit der Kirche unterlag auch damals Störungen, welche zum Teil durch eine für die Zeit sehr wesentliche Frage, über die Stellung des Christentums zum Judentum, hervorgerufen wurden. Auch zeigen z. B. die Korintherbriefe auf das deutlichste, wie die Einheit des

---

1) Vgl. oben S. 25 f.
2) Matth. 24, 14; 28, 19. Röm. 9—11.
3) Röm. 15, 25 f. 1 Kor. 16, 1 f.
4) Joh. 15, 26. 27; 16, 13; 14, 26. Matth. 10, 19. 20.
5) 1 Kor. 7, 40.
6) Gal. 1, 8. 9.

Geistes auch in den einzelnen Gemeinden manchen Streit nicht zu hindern vermochte. Aus denselben Korintherbriefen wie aus den vielfachen Paränesen der übrigen Briefe geht ferner hervor, daß auch die Heiligkeit keine ungetrübte war, da selbst die Zusammenkünfte der Christen nicht von Unheiligkeit frei waren [1]). Wo aber die Einheit und Heiligkeit unvollkommen war, da konnte auch keine Unfehlbarkeit der Kirche zugeschrieben werden, wie die judaisierenden Richtungen und die mancherlei anderen Irrungen beweisen, welche das Gemeindeleben störten! [2]) Und wenn es auch wahr ist, daß gerade in den ersten Gemeinden sich zwischen den Leitern und den übrigen Mitgliedern häufig ein großer Unterschied zeigte, insbesondere aber zwischen den die Gemeinden stiftenden Aposteln und den Gemeinden, so können wir doch auch selbst den Aposteln weder volle Einheit unter einander zuschreiben, noch volle Heiligkeit oder volle Unfehlbarkeit [3]) in religiösen Dingen. Wir hören den Apostel Paulus deutlich genug reden von des Petrus Schwäche in Antiochien [4]). Haben sie doch jedenfalls alle in einem Punkt, der für ihr religiöses Leben keineswegs gleichgültig ist, in der Erwartung der Zeit der Parusie Christi sichtlich geirrt. Sind doch auch zwischen Paulus und Jakobus in einem religiös sehr wichtigen Punkte, in der Auffassung der Rechtfertigung, Differenzen, welche Luther, der sich auf Pauli Seite stellte, zu dem bekannten Ausspruche veranlaßten. Doch es sei genug. Denn aus dem Gesagten erhellt deutlich, daß auch die erste Kirche keineswegs als vollkommen mit dem Ideal übereinstimmend angesehen werden kann. Der Unterschied zwischen der ersten Zeit und der nachfolgenden, ist in dieser Beziehung nur ein quantitativer [5]).

1) Vgl. 1 Kor. 11, 18 f. Jak. 2, 1 f.

2) Vgl. z. B. 1 Kor. 15, 12. Gal. 2, 4; 3, 1 f. besonders die Pastoralbriefe.

3) Jak. 3, 2. Phil. 3, 12.

4) Gal. 2, 11 f.

5) Man versucht nun aber wenigstens an einem Punkte die Einheit jener Urkirche mit dem Ideal der Kirche festzuhalten, indem man zwar nicht der gesamten Gemeinschaft der Gläubigen jener Zeit, auch nicht einmal einzelnen hervorragenden Gliedern derselben für ihre gesamte Thätigkeit, aber den hervorragenden Schriftstellern jener Zeit, deren Werke im Neuen Testament vereinigt sind, während der Abfassung ihrer Schriften durch besondere

Aber wenn wir ſelbſt auch inbezug auf alle Prädikate der Kirche zugeben könnten, die ganze urchriſtliche Zeit ſei in voll=

göttliche Inſpiration Unfehlbarkeit zuſchreibt. Und in der That wäre auch damit, wie es ſcheint, für die empiriſche Kirche ſchon viel gewonnen, wenn ſie ſich im Beſitze einer unfehlbaren Offenbarungsurkunde befände. Es würde doch an dieſem einen Punkte wenigſtens das Ideal derſelben realiſiert ſein. Kein Wunder, wenn man dieſe Annahme durch eine entſprechende Inſpirationstheorie zu ſtützen ſuchte. Die Kirche würde hiermit auch hoffen können eine unfehlbare Norm für alle Lehre ſowohl wie für das ſittliche und kirchliche Leben zu beſitzen, wie denn auch die Schrift in den Kirchen der Reformation in beiden Beziehungen angewendet wurde. Da ferner der Glaube aus der Predigt kommt, befürchtet man, wenn man kein unfehlbares Inſtrument der Verkündigung habe, an dem man ſich immer wieder über das Weſen des Chriſtentums orientieren könne, wenn nicht der Schöpfung des Chriſtentums die Erhaltung zur Seite gehe, daß leicht der chriſtliche Geiſt gefälſcht und irregeleitet werden könne und die Kirche ihre Miſſion nicht mehr zu erfüllen vermöchte. Dazu kommt die eigentümliche Stellung des Stifters der chriſtlichen Religion. Wenn von ihm immer neues Leben ausgehen ſoll, ſo iſt hier, ſagt man, die richtige hiſtoriſche Tradition von ganz anderem Werte, als in allen anderen Religionen. Das Bild Chriſti muß rein und klar erkennbar ſein, und das iſt am beſten durch eine unfehlbare Urkunde garantiert. Es kommt uns hier nicht darauf an, was an dieſen und ähnlichen Gedanken richtig ſei, zu prüfen. Nur darauf haben wir hier zu blicken, ob die Unfehlbarkeit wenigſtens an dieſem Punkte für die Kirche könne in Anſpruch genommen werden. Es iſt nun an ſich ſchon mißlich, wenn wir den Apoſteln nicht Heiligkeit und Unfehlbarkeit in ihrem übrigen Leben zuſchreiben können, ihre ſchriftſtelleriſche Thätigkeit aus dem Zuſammenhang ihres Lebens herauszureißen. Denn mag man auch zugeben, daß reine Erkenntnis nicht immer davon abhängt, daß ihr entſprechend gelebt werde, und daß wir mit unſerer Erkenntnis nicht zu jeder Zeit auf der gleichen Höhe ſind, daß alſo eine beſondere Höhe des frommen Bewußtſeins ſchon auf ganz natürlichem Wege für die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit in Anſpruch genommen werden könne; daß ferner, um mit Schleiermacher (Glaubenslehre § 129, 2) zu reden, bei „den Apoſteln *in dem Maße*, als ſie Chriſto nahe geſtanden hatten, die Gefahr eines verunreinigenden, unwiſſentlichen Einfluſſes ihrer früheren jüdiſchen Denk- und Lebensformen durch den reinigenden Einfluß der lebendigen Erinnerung an den ganzen Chriſtus von ihnen abgewehrt wurde", ſo iſt es doch trotz alledem bedenklich, bei ihnen als Schriftſtellern eine ſo völlige Umwandlung anzunehmen, daß ſie hier auf einmal vor Irrtum ſollten völlig bewahrt worden ſein. Es iſt dem ethiſchen Charakter gerade der chriſtlichen Religion nicht entſprechend, an einem Punkte, damit ſie erhalten werden könne, plötzlich

kommener Übereinstimmung mit dem Ideale der Kirche gewesen, so würde es doch unmöglich sein, einfach zu ihr zurückzukehren,

---

alle Gesetze der ethischen Entwickelung aufzuheben und alle Nachwirkungen der Sünde und des Irrtums sofort beseitigt zu denken, während doch auch eine innere völlige Umwandlung ihre Folgen in den Äußerungen in Wort und That nur allmählich in fortschreitender Weise offenbaren kann. Es müßte, um den Aposteln Unfehlbarkeit zuzuschreiben, ihnen eine von unserer Art, zu erkennen, qualitativ verschiedene Weise ihrer christlichen Erkenntnis zuerkannt werden, da jeder nur graduelle Unterschied der Apostel von uns Unfehlbarkeit in vollem Sinne ausschlösse; weil dann, wenn auch in geringerem Maße als bei uns, die Allmählichkeit des Fortschrittes eine sofortige Aufhebung aller Neigung zum Irrtum verhinderte. Daher, um die Unfehlbarkeit aufrechtzuerhalten, ganz konsequent zu der Repristination der alexandrinischen Inspirationslehre, welche die ethische Mitwirkung der Subjekte ausschließt, geschritten wurde. Dazu kommt aber dies, daß, wenn man den Schriftkanon, wie er ist, als unfehlbar bezeichnen will, man auch das Urteil der Kirche über die einzelnen Schriften, welche von ihr in den Kanon aufgenommen sind, als unfehlbar ansehen müßte, und da dieser Prozeß bekanntlich lange währte, würde man wenigstens in dieser Hinsicht auch spätere kirchliche Entwickelungsstadien für unfehlbar halten müssen, was wieder seine großen Bedenken hat, da es sich dabei nicht bloß um äußere, sondern auch um innere Kritik handelte.

Aber auch der Inhalt der Schrift zeigt, daß von Unfehlbarkeit im strengen Sinn bei ihr nicht die Rede sein könne. (Wir verweisen in dieser Beziehung auf Rothe, Zur Dogmatik, S. 171 f. 274 f., der eine Reihe von Beweisen gegen ihre Unfehlbarkeit anführt.) Die Methode, in äußerlichen Dingen Fehlbarkeit zuzugeben, im religiös Wichtigen Unfehlbarkeit anzuerkennen, ist schon deshalb schwer durchzuführen, weil, was wichtig sei, was nicht, hier am Ende vom christlichen Bewußtsein aus beurteilt wird, die Unfehlbarkeit also von dem Urteil des christlichen Subjektes mit bestimmt wird. Wenn Rothe a. a. O., S. 286 f. die Schrift das Instrument zur Unfehlbarkeit nennt, und meint, es könne aus dem Inhalt der Schrift durch kritische Arbeit der Subjekte eine unfehlbare Größe hergestellt werden, so liegt doch eigentlich die Unfehlbarkeit mehr auf Seite der kritischen Subjekte, mögen diese immerhin durch den Inhalt der Schrift, den sie in sich aufnehmen, dazu befähigt sein. Ähnlich ist es, wenn man sagt, eigentlich kritisiere die Schrift sich selbst, da das kritisierende Subjekt nur auf Grund der aus der Bibel gewonnenen Erfahrung kritisiere oder von dem Standpunkt eines Schriftstellers der Schrift aus seine Kritik gegen andere richte. Denn hier ist es doch das Subjekt mit seinem Urteil, welches dem einen oder andern Schriftsteller den Vorzug giebt. Das die Schrift auffassende Subjekt, wenn es mit einem Teil der Schrift zusammenstimmt, kann man nicht mit

weil dabei vergessen würde, daß es für die Kirche auch ein Ideal [1]) der Entwickelung giebt. Durch eine solche Rückkehr würde die Kirche in einem späteren Entwickelungsstadium keineswegs die Prädikate des Kirchenideales für sich gewinnen können. Nur einige Beispiele mögen das erläutern. Die Einheit der Kirche, die sich in jener ersten Zeit mehr als eine Einheit im Geiste als in einer über die einzelnen Gemeinden hinausgehenden Gesammtverfassung darstellte, mußte in späteren Zeiten auch durch eine Verbindung der Gemeinden zu einem Ganzen sich zusammenfassen, um sich der noch nicht christlichen Welt gegenüber zu behaupten; die kirchliche Wissenschaft mußte den Inhalt des Christentums zu den bisherigen Errungenschaften auf dem Gebiete des Wissens in Beziehung setzen. Es mußte eine Periode vermittelnden Erkennens eintreten, welche den reichen Inhalt des Christentums durch die Auffassung seines eigenen inneren Zusammenhanges und seines Zu-

1) Vgl. oben S. 49. 51f.

---

der Schrift selbst identifizieren, als ob diese bloß durch das Organ des Subjektes sich selbst kritisiere. Wenn man Kritik zugiebt, giebt man die Möglichkeit der Fehlbarkeit der Schrift zu, und ob man sich nun z. B. auf die Seite des Paulus oder Jakobus stellt, das ist doch am Ende wieder durch das sich für den einen oder andern entscheidende Subjekt mitbedingt. Die Ergänzung zu dieser Betrachtung s. u.

Aber gesetzt auch, die Unfehlbarkeit der Schrift wäre garantiert, so ist fraglich, ob ein solches unfehlbares Instrument gute Dienste thäte bei fehlbaren Menschen, für die es gegenwärtig allein noch da wäre. Gerade hier könnte dann aus Furcht, daß eine freie Aneignung des Inhaltes Mißverständnisse herbeiführte, ein alles religiöse Leben mechanisierender Buchstabendienst einreißen, um allen Fehlgriffen im Verständnisse vorzubeugen. Aber ein solcher Mechanismus ist der Tod aller Religion. Eine sklavische Nachahmung oder buchstäbliche Aneignung verträgt die Religion nicht. Je mehr aber die Unfehlbarkeit anerkannt wird, um so mehr wird der Neigung dazu Vorschub geleistet. Wir zweifeln daher, ob, fehlbare aneignende Personen vorausgesetzt, eine unfehlbare Darstellung des Lebens und der Person Christi das wirken könnte, was die mannigfaltigen Darstellungen des Neuen Testamentes, bei denen Irrtum mit untergelaufen ist, leisten, daß wir ihn in seiner Vielseitigkeit vor uns sehen. Diesen Gedanken Rothes, daß die Mannigfaltigkeit der Auffassungen Christi im Neuen Testament erst ein lebendiges Bild Christi gewähren könne, kann man nur billigen. Überhaupt aber läßt der religiöse

ſammenhanges mit allem menſchlich Großen, durch analytiſche und ſynthetiſche Arbeit zur Entfaltung bringt. Hier kann die Kirche nicht bloß auf die in dem Neuen Teſtament niedergelegte Erkenntnis der Urzeit zurückgehen. An viele Streitfragen ſpäterer Theologie, die durchaus nicht unwichtig ſind, wenn ſie einmal aufgeworfen werden, hat die erſte Zeit gar nicht gedacht. Ebenſo ſteht es inbezug auf die Feſtſtellung kirchlicher Sitte im einzelnen, auf kirchliche Erziehung u. ſ. w. Kurz für eine ſpätere Zeit erwachſen neue Aufgaben, welche mit einem bloßen Rückgang auf die Urzeit nicht gelöſt werden können. Und ebenſo ſind eine Menge Intereſſen, welche die urchriſtliche Kirche bewegten, z. B. das Verhältnis von Heiden- und Judenchriſten, das Verhältnis zu dem Zeremonialgeſetz, die Äußerungen über die Verfolgungen, die energiſche Erwartung der Paruſie [1]), das Gewichtlegen auf Wunder als den Grund-

1) Vgl. hierüber z. B. Schleiermacher, Predigt über Philipper 1, 21—24, Werke, Bd. X, S. 430 f.

Inhalt ſich nie ganz und voll in Worte faſſen, weil er eine Realität iſt, die erfahren ſein will. Eine unfehlbare Lehrdarſtellung würde bei fehlbaren Menſchen, die ſich immer fürchteten von ihr abzuweichen, dazu führen, daß auf Formeln das Gewicht gelegt würde; wenn man aber vollends die Schrift als unfehlbare Autorität auch für das ſittliche Handeln anſähe, ſo würde das leicht zur Folge haben, daß man die Aufgaben der eigenen Zeit nicht mehr zu erkennen wagte und ſtatt deſſen überall im einzelnen die urſprünglichen Verhältniſſe wiederherſtellen wollte. Und am Ende würde der Verſuch, die unfehlbare Autorität der Schrift in beiden Gebieten, dem intellektuellen und ſittlichen, anzuerkennen, ſchließlich daran ſcheitern, daß die Auffaſſung der Schrift eine verſchiedene würde, da gerade die Interpretation in dem Maße befangen zu ſein pflegt, als man einer Autorität gegenüber ſteht, mit der man die eigenen Anſichten in Übereinſtimmung bringen will, — man müßte denn völlig auf eigene Anſichten verzichten, was aber den Sinn für Wahrheit im Intereſſe der formellen Unfehlbarkeit töten würde. So bliebe als Ausweg nur eine unfehlbare Interpretation, wenn man von der Unfehlbarkeit der Schrift wirklich Nutzen haben wollte, d. h. die Kirche müßte Unfehlbarkeit für die Auslegung in Anſpruch nehmen. Kurz, wenn ſelbſt die Kirche an der Schrift eine unfehlbare Größe beſäße, ſo würde die Schrift eben noch nicht Kirche ſein, ſondern es läme darauf an, wie die Kirche ſich derſelben zu bedienen vermöchte; ohne Unfehlbarkeit der Kirche wäre die der Schrift nutzlos.

beweis des Christentums für spätere Zeiten teils nicht mehr vorhanden, teils nehmen sie eine andere Stellung inbezug auf die Bedeutung ein, die wir ihnen beilegen.

Unsere bisherige Auseinandersetzung hatte zu zeigen, daß weder auf dem Wege der römischen Kirche, noch auf donatistische Weise die Einheit der sichtbaren Kirche mit dem Ideal sich herstellen läßt, daß aber auch der Versuch, diese Einheit in einer früheren Zeit zu finden, auf die zurückzugehen wäre, nicht zum Ziele führt [1]).

So bleibt nichts anderes übrig, als diesen hiatus offen einzugestehen. Und doch können wir bei dem bloß negativen Resultat, daß das Ideal der Kirche in der empirischen Erscheinung derselben nicht verwirklicht sei, nicht stehen bleiben. Wir müssen zunächst an früher Gesagtes erinnern, um das bisherige negative Resultat durch eine positive Erörterung zu ergänzen. Wir hatten festgestellt, daß die Kirche eine dogmatische und eine ethische Seite an sich hat. Wir sind genötigt, zwischen der That Gottes im Innern und den menschlichen Aktionen, welche sich an dieselbe anschließen, zu unterscheiden. Die Erfahrung der versöhnten Liebe Gottes in Christo können wir machen. Aber wie wir einmal beschaffen sind, ist weder unser Wille vollkommen sittlich gerichtet, noch unsere Intelligenz irrtumsfrei. Es ist nun durchaus natürlich, daß nicht sofort das Erfahrungsprinzip unmittelbar in beiden Beziehungen Vollkommenheit herstellen kann; es bedarf dazu einer ethischen Mitarbeit des Subjektes, welches, durch das neue Prinzip belebt, allmählich Sünde und Irrtum überwindet. Ist nun die Kirche Gemeinschaft der Gläubigen, so versteht sich fast von selbst, daß, was von dem Einzelnen gilt, auch von der Gemeinschaft gelten muß. Sind alle Glieder derselben noch unvollkommen, so kann sie selbst nicht vollkommen sein. Denn das Prinzip, von dem ihre Vervollkommnung ausgeht, ist eine That Gottes in den

1) Natürlich ist es in diesem Zusammenhange nicht die Aufgabe, zu zeigen, wodurch wir doch an jene erste Zeit und also auch an die Schrift immer wieder gewiesen werden, sondern nur darauf kommt es an, hervorzuheben, daß man auch von der Urkirche keine volle Übereinstimmung] des Ideales der Kirche mit ihrer Erscheinung behaupten kann.

Subjekten. Es ist also ein Irrtum, wenn man von der Kirche sofortige volle Realisierung ihres Ideales fordert; diese Forderung beruht auf der Verkennung des ethischen Charakters der Kirche.

Freilich dürfen wir über dieser ethischen Seite die dogmatische nicht vergessen. In der Gottesthat, welche mit Christo in die Welt getreten ist und welche ein jeder erfahren kann, ist für die Menschheit ein neuer Anfang gegeben, welcher allein der absterbenden alten Welt wieder neue Hoffnung [1]) einzupflanzen vermochte, welcher seinem Wesen nach ein neues Prinzip in sich schließt, das für das Individuum wie für die Gemeinschaft einen dauernden Fortschritt verbürgt. Das Christentum gewährt eine neue Weise der Gottesgemeinschaft; aus dem Bewußtsein der versöhnten Liebe Gottes geht auch ein durchaus neuer Impuls für die Auffassung der Welt im Denken und für den Willen hervor (s. o. S. 27f.). Diese Grundlage ist eine so tiefe, daß sie geradezu als unüberwindlich bezeichnet werden muß, wie Christus sagt: „Seid getrost, ich habe die Welt überwunden." Die Möglichkeit, immer wieder die Gottesgemeinschaft erneuern zu können, die in der Vergebung der Sünden gegeben ist, und insbesondere der Impuls, immer aufs neue diese Vergebung zu suchen, welcher aus der einmal erfahrenen Vergebung, aus dem Schmecken der Freundlichkeit Gottes hervorgeht, der tiefe Ernst, welcher dieser religiösen Freude über die göttliche Liebe, als verzeihende, zugrunde liegt, der unaufhörliche Antrieb, dieses Gutes sich wert zu zeigen im Denken und Wollen, es immer tiefer zu verstehen und immer mehr der Heiligkeit des Willens teilhaft zu werden, die stete Erneuerung der Gemeinschaft des heiligen Geistes, welche unmittelbar einen reinigenden Einfluß ausübt; dies alles bürgt dafür, daß in der Menschheit seit Christi Wirken eine Kraft mächtig ist, der Geist Christi, welcher ewig jugendlich und im vollsten Sinne ideal und doch zugleich real in unaufhörlicher Energie arbeitet, bis alles, was ihm widerstreitet, beseitigt ist; die Dogmatik drückt es so aus: „die Christen sind nicht mehr in statu peccati regnantis". Die Sünde ist in ihnen im Abnehmen begriffen. Und was in den Einzelnen der Fall ist, das sollte in der Gemeinschaft nicht sein? Ist doch die Kirche

1) Vgl. H. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie I, 141f.

weſentlich Gemeinſchaft der Gläubigen, in welcher der Geiſt Chriſti mächtig iſt, alle noch vorhandenen Hinderniſſe zu überwinden. Eben das iſt das die chriſtliche Kirche Auszeichnende: nicht daß ſie ſchon in irgendeinem Augenblicke vollendet wäre, ſondern dies, daß ſie das Prinzip der Vollendung in ſich trägt, und daß ſie eben deshalb nicht dauernd ſtilleſtehen kann, weil ſie ſich nicht ſcheut, auch ſich ſelbſt zu kritiſieren und an ſich ſelbſt die beſſernde Hand anzulegen, wo ſie einen Widerſtreit mit ihrem Prinzip wahrnimmt [1]). In dem unmittelbaren Zuſammenhang des Ideales der Kirche mit ihrem Prinzip iſt es ferner begründet, daß ſie durch den Rückgang auf ihr Prinzip auch ſtets das Bewußtſein von ihrem Ideale erneuern kann, auch wenn es einmal getrübt ſein ſollte. Denn das Ideal der Kirche ergiebt ſich unmittelbar aus ihrem Prinzip [2]). Der in der Kirche wirkſame Gottesgeiſt ruht nicht, er will ſich in ihr voll geltend machen, und in dieſem Sinne iſt der die Kirche beſeelende Geiſt das Prinzip ihrer Vollendung. Mit einem Worte, der Unterſchied der chriſtlichen von der vorchriſtlichen Zeit iſt der: Was dort in der Geſtalt eines mehr oder weniger unkräftigen Ideales, einer Forderung, eines Geſetzes ſich geltend machte, das iſt hier eine reale, den inneren Menſchen beſeelende Macht geworden, welche ihn treibt und fördert. Gott hat ſich mit der Menſchheit geeint, er macht wirklich in jedem wahren Chriſten Wohnung.

So kann man weder ſagen, jene Prädikate der Kirche ſeien für ſie lediglich Forderungen, ein ohnmächtiges und nie erreichbares Ideal, noch ſagen, ſie kommen der Kirche in Wirklichkeit ſchon jetzt völlig zu, oder man könne auch nur jetzt ſchon fordern, daß das der Fall ſei; ſondern muß ſagen, die erſcheinende Kirche trage in all den fraglichen Beziehungen das Prinzip der Vollendung in ſich.

Beides alſo läßt ſich wohl vereinigen, die noch vorhandene Disharmonie der empiriſchen Kirche mit ihrem Ideal, die ſelbſt bis

---

1) Vgl. 1 Petr. 4, 17. Darum fordert Schleiermacher („Chriſtliche Sitte", S. 187) für den Zweck der Kirchenverbeſſerung Öffentlichkeit der Diskuſſion und Freiheit der Mitteilung, S. 383.

2) Vgl. o. S. 49f.

zur Trübung der Erkenntnis ihres Ideales geht, und die Absolutheit der christlichen Religion. Diese Absolutheit besteht eben in dem christlichen Prinzip, das in dem Einzelnen und in der Gemeinschaft lebendig bleibt, das eine treibende Kraft [1]) ist, und an dem sich die Kirche auch inbezug auf die Erkenntnis ihres Ideales immer wieder orientieren kann. Wenn sie aber dieses Ideal sich vergegenwärtigt, so hat sie an demselben einen Maßstab, an dem sie stets sich selbst beurteilen kann, der nach Seite der Entwickelung auch so verwendbar ist, daß sie dem Ideal der Entwickelung entsprechend jedesmal fragen kann, was unter gegebenen Umständen ihre Aufgabe sei. Denn wir faßten auch jenes Ideal der Entwickelung nicht als ein abstraktes Ideal, sondern nur so, daß es möglich sei, von den jedesmal gegebenen Umständen in richtiger Anknüpfung an das Vorhandene, das, was zunächst geschehen muß, zu erkennen, wobei als Richtschnur, welche nicht verletzt werden darf, die unveränderliche Seite jenes Ideales bestehen bleibt [2]).

In dem in ihr wirksamen Geiste Christi, der wesentlich derselbe bleibt, der alle ihre wahren Glieder im Innersten erfüllt, besitzt die Kirche eine die Unvollkommenheit überwindende Kraft, welche ihr nie kann entzogen werden.

Allein hier beginnen wieder neue Bedenken. Das Gesagte, könnte man einwenden, ließe sich hören, wenn in der Kirche lauter Gläubige oder Gerechtfertigte wären. Aber so wenig man lauter Heilige in der Kirche habe, so wenig seien in ihr lauter Gläubige. Wie eine Gesamtheit von Personen, welche gläubig sind, d. h. die christliche Erfahrung gemacht haben, die noch vorhandenen Mängel mit dieser inneren Kraft immer mehr überwinden können, sei aus dem Gesagten einzusehen. Aber wenn die Gesamtheit durch unwiedergeborene Mitglieder und ihr Hereinwirken geschwächt werde, so sei die Widerstandskraft nur eines Teiles der der Gemeinschaft zugehörigen Subjekte gegen die eindringende Welt kaum groß genug, um den Sieg zu behaupten [3]). Man kann sich daher nicht verwundern, wenn von manchen der Versuch gemacht wird,

1) Röm. 1, 16. 1 Kor. 2, 4; 4, 20. 1 Thess. 1, 5.

2) Vgl. o. S. 52.

3) Dieser Schwierigkeit sucht Münchmeyer („Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche") zu entgehen, indem er von der Gemein-

zwiſchen einem engeren Kreiſe der Wiedergeborenen und einem weiteren zu unterſcheiden [1]). So wäre es möglich, daß, ohne die Kirche auf die Gemeinſchaft der Wiedergeborenen zu beſchränken, doch die Kraft der Kirche eine in dem engeren Kreiſe konzentrierte ſein könnte und dieſer dann eine um ſo energiſchere Wirkſamkeit ſowohl auf ſich ſelbſt, als auch auf den weiteren Kreis vom Chriſtentum nur Angeregter, aber noch nicht Umgewandelter, ausüben könnte. So ſcheint es! Und doch! Wer ſoll denn darüber entſcheiden, wer zu dem einen oder andern Kreiſe gehört? Sollten es die einzelnen Subjekte ſelbſt entſcheiden, ſo würden die Gewiſſenhaften ſich ſtets am unwürdigſten fühlen und die es leichter nehmen, gern zu dem Eintritt in die engere Gemeinſchaft bereit ſein. Wollte man es aber in die Hand der engeren Gemeinſchaft legen, ſo würde das die Gabe der Geiſterprüfung vorausſetzen, die wir für dieſen Zweck nicht mehr in genügendem Maße beſitzen. Wollte man beides vereinigen, ſo würde man die Übelſtände beider Seiten verbinden, ohne irgendeinen Vorteil zu gewinnen. Denn die in den engeren Kreis Aufnehmenden und die Aufzunehmenden würden die genannten Schwierigkeiten zu überwinden haben, und dazu würde noch mancherlei Verdruß und Streit entſtehen. Wie leicht aber in den engeren Kreis die oben gerügten donatiſtiſchen Fehler einſchleichen könnten, braucht nicht wiederholt zu werden.

So wird man alſo dabei bleiben müſſen, daß die Kirche in ihrer empiriſchen Erſcheinung auch noch nicht Gläubige hat. Aber ihr Prinzip iſt dermaßen mächtig, daß ſie ſelbſt ja miſſionieren will; ſie nimmt den Kampf mit der Welt auf. Es iſt nicht zu vermeiden, daß, wenn ſie die Welt überwinden ſoll, auch Welt in ſie eindringt. Es kommt nur darauf an, daß ſie mächtig genug iſt, auch dieſer eindringenden Welt allmählich Herr zu werden.

ſchaft der Gläubigen auf die Gemeinſchaft der Getauften zurückgeht, alſo auf einen möglichſt weiten Kreis, und dann auf die objektive Macht des Taufſakramentes gegenüber dem Glauben ein ungebührliches Gewicht legt; vgl. o. S. 21. Ähnlich Delitzſch, Vier Bücher von der Kirche. Vgl. dagegen Köſtlin, Der Glaube, S. 401. Jul. Müller, Dogmatiſche Abhandlungen über die unſichtbare Kirche, S. 284.

1) Z. B. von den Presbyterianern in Nordamerika, welche als dieſen engeren Kreis die Gemeinſchaft der Kommunikanten anſehen.

Von diesem Gesichtspunkte aus unterscheidet Schleiermacher sichtbare und unsichtbare Kirche so, „daß die unsichtbare Kirche die Gesamtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang sei, daß dieselben aber in ihrem Zusammenhang mit den in keinem einzelnen von dem göttlichen Geist ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesamtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit die sichtbare Kirche konstituieren“ [1]). Wenn hier auch die Personen zurücktreten, so weist er doch mit Recht auf die Wirkungen des Geistes [2]) der Welt gegenüber hin. Die Meinung von Julius Müller, daß die formlose innere Gemeinschaft der wahren Gläubigen die unsichtbare Kirche konstituiere, hat besonders das Bedenken, daß die Gemeinschaft der Gläubigen keineswegs bloß unsichtbar ist; im Gegenteil, wenn nicht in der Kirche als Kultusgemeinschaft auch gerade die Gemeinschaft der Gläubigen in die Sichtbarkeit treten würde, könnte die sichtbare Kirche gar nicht mehr Kirche heißen, so wenig, als man eine bloß unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen noch Kirche nennen könnte [3]). Hingegen können wir sagen, daß die Gläubigen den Kern der Kirche bilden, aber weder in dem Sinn, daß nicht auch bei ihnen noch Gebrechen wären, noch in dem Sinn, als ob sie eine Kirche für sich bildeten, die unsichtbar bliebe. Vielmehr in der sichtbaren, durch die Gemein-

---

1) „Der christliche Glaube“, Bd. 2, § 148, S. 442.

2) Daran ist besonders Krauß („Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche“, S. 186) gegenüber zu erinnern, der die unsichtbare Kirche mit dem Reich Gottes identifiziert, und sie als einen Inbegriff von Ordnungen ansieht. Nicht auf Ordnungen (Gesetze) kommt es an, sondern auf die reale Macht des Geistes Christi in der Kirche, die sich in den Personen auswirkt.

3) Vgl. Jul. Müller, Dogmatische Abhandlungen: Die unsichtbare Kirche, S. 360: „Insofern die religiöse Gemeinschaft in diesen objektiven Organisationen erscheint, entsteht ein sichtbares Kirchentum. Insofern sie nur in jener ungebundenen formlosen Weise sich bewegt, in welcher sie sich nicht in festen, überall wiederkehrenden Bestimmungen fixieren lassen will, ist nur von unsichtbarer Kirche zu reden.“ S. 363. Sofern übrigens Julius Müller hier auf die Wichtigkeit der mannigfachen, mehr freien Verbindungen der Gläubigen hinweist, verdient das Gesagte volle Anerkennung. Nur möchte ich diese eben nicht als Kirche bezeichnen, wenn sie auch nicht außer Zusammenhang mit der Kirche stehen sollen.

ſchaftszeichen [1]) von Wort und Sakrament kenntlichen Kirche bilden die Gläubigen, in welchen der Geiſt Gottes ſich mächtig erweiſt, den triebkräftigen Kern, und haben hier auch eine ſichtbare, nicht bloß eine unſichtbare Gemeinſchaft, d. h. eine Gemeinſchaft, die auch im Kultus äußerlich hervortritt, wenn man auch nicht die Gläubigen von den Namenchriſten äußerlich unterſcheiden kann [2]). Sie ſind der triebkräftige Kern, welcher gegen die eindringende Welt Widerſtandskraft genug beſitzt. Denn, wie ſchon bemerkt, ihnen iſt es möglich, immer aufs neue aus der Quelle der verſöhnten Liebe Gottes Kraft zu ſchöpfen, durch die Gnadenmittel hindurch wieder der unmittelbaren Gemeinſchaft Gottes und mit ihr auch wieder des univerſellen, auf die Gemeinſchaft gerichteten Geiſtes teilhaftig zu werden und ſich das Ideal der Kirche zu vergegenwärtigen.

Dieſer Kern der Gläubigen kann groß oder klein ſein, je nachdem ſich die Kirche in einem beſtimmten Entwickelungsſtadium befindet. Der eine und ſelbige Geiſt Chriſti wird bald eine Fülle von Individuen, bald eine geringere Anzahl von Individuen ſo beſeelen, daß dieſe durch den ſie treibenden Geiſt Chriſti zugleich von Liebe zu der Geſamtheit ergriffen werden, ſo daß der ihnen innewohnende Geiſt durch ſie in dieſem Sinne zugleich als Geſamtgeiſt wirkt. Denn der Geſamtgeiſt iſt nicht etwa eine über den Einzelnen ſchwebende Größe, ſondern nur in den Einzelnen als Sinn für die Gemeinſchaft vorhanden. Es iſt der eine Geiſt Gottes, der in den Einzelnen Wohnung macht und in ihnen den Sinn für die Gemeinſchaft belebt [3]). Es kann ſein, daß die

---

1) Vgl. o. § 5.

2) Cf. Apologia Confess. ed. Mueller, p. 153sq.: „In decretis inquit glossa ecclesiam large dictam complecti bonos et malos; item malos nomine tantum in ecclesia esse non re, bonos vero re et nomine.“ p. 155: „Neque somniamus nos Platonicam civitatem. — Sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos sparsos per totum orbem et addimus notas: puram doctrinam evangelii et sacramenta.“

3) Es iſt von der größeſten Wichtigkeit, über das Verhältnis des Einzelnen zu dem Ganzen eine klare Anſchauung zu gewinnen. Die katholiſche Theorie ſetzt gern an dieſem Punkte ein, indem ſie geltend macht, der Einzelne werde in die Gemeinſchaft hineingeboren, der Natur nach ſei die Ge-

größere Mehrzahl in der Kirche noch so von Christi Geist beseelt ist, daß man in diesem Sinne von einem Gesamtgeist, der auf den Einzelnen zurückwirkt, reden kann. Es kann aber auch sein,

---

meinschaft dem Einzelnen vorhergehend, der Einzelne existiere nur als Glied der höheren Einheit und nicht für sich. So versichert z. B. Pilgram, Physiologie der Kirche, S. 30: „Personen können subjektiv nie anders als in ihrer Eigenschaft als Glieder des Ganzen in Gemeinschaft treten, objektiv nie anders behandelt werden, als als Glieder des Ganzen.“ Die Freiheit ist nur dazu da, diese Gemeinschaft zu erfassen. Hiernach ist natürlich die Kirche erst „die entwickelte Religion“; „die Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit umfaßt die Gemeinschaft mit jedem Einzelnen“ (S. 107. 113). „Die Menschen in der Kirche sind heilig, so weit sie in der Kirche, d. h. in der Gemeinschaft der Vereinigung mit Gott sind“ (S. 146). Durch unsere Verbindung mit der ἐκκλησία seien wir in einem unmittelbaren Zusammenhang mit Gott (S. 457 f.). Diese Auffassung hat gegenwärtig auch für viele Protestanten Anziehungskraft. Allein es ist hier eine falsche Stellung der ethischen Persönlichkeit, die der antiken Anschauung entspricht und besonders gern auf den aristotelischen Satz sich beruft: das Ganze ist vor dem Teil. Die anfänglich naturmäßige Zugehörigkeit zu der Gattung muß in dem entwickelten Individuum sich so bestimmen, daß es sich nicht bloß als Glied der Gattung, sondern auch als sittlichen Selbstzweck erfaßt, in seinen höchsten Interessen nicht bloß an die Aussagen der Gemeinschaft gebunden ist, sondern eine eigene Erfahrung von der religiösen Wahrheit hat. Mag immerhin das Subjekt durch die Kirche zu Gott geführt sein, die religiöse Gewißheit hängt schließlich nicht von der Kirche ab. Vielmehr weil das Subjekt selbst und nicht bloß durch die Versicherung der Kirche die Wahrheit der christlichen Religion erfahren hat, weil Gott in ihm selbst Wohnung macht, darum will es auch kirchliche Gemeinschaft pflegen. Die wahre Objektivität mit der sich das Subjekt zusammenschließt, ist Gott selbst. Aber in dieser Erfahrung ist das Bewußtsein der Allgemeingültigkeit. Der Geist Gottes wirkt Gemeinsinn in dem Subjekt. Nicht weil es Gemeinsinn hat, hat es den Geist Gottes, sondern insofern es den Geist Gottes und Christi hat, hat es erst den wahren Gemeinsinn. Eben deshalb kann das Subjekt sich auch nicht kritiklos der Gemeinschaft unterwerfen, sondern wirkt unter Umständen auch kirchenverbessernd. Überhaupt erfaßt es sich selbst als Selbstzweck, eben weil Gott in ihm wohnt, und läßt sich nicht als bloßer Durchgangspunkt der Gemeinschaft, als bloß unmündiges Glied derselben behandeln, so gern es der Gemeinschaft dient. Es sieht nicht seinen Selbstzweck nur in der Gemeinschaft. Der natürliche Zusammenhang mit der Gemeinschaft wird so erst ethisiert. Das Ganze ist in den ethischen Persönlichkeiten, nicht ist es vor ihnen im antiken Sinne oder schwebt als Allgemeinbegriff über ihnen; es ist in ihnen als ethischer Sinn für die Gemeinschaft.

daß in vielen dieser Geist Christi verdunkelt ist, daß insbesondere die Kirche in ihren offiziellen Kreisen Schaden genommen hat. Dann aber wirkt der Geist Christi durch Einzelne, so daß sie, an das Prinzip der Kirche und das aus ihm hervorgehende Ideal anknüpfend, an den vorhandenen Schäden Kritik üben und, bei aller Hochachtung vor der erscheinenden Kirche, ihre Schäden unzweideutig offenbaren und kirchenverbessernd wirken. In beiden Fällen zeigt sich der die Einzelnen belebende Geist Christi in diesen und durch ihre Wirksamkeit als Gemeinschaft bildender Geist. Wenn es also auch Zeiten giebt, wo starke und kräftige Individualitäten kirchenverbessernd und die Gemeinschaft neubelebend wirken, und Zeiten, wo die hervorragenden Geister mehr zurücktreten, der Geist Christi aber um so allgemeiner in vielen Gliedern der sichtbaren Kirche wirkt, so giebt es doch keine Zeit, wo die Kirche alles Lebens bar ist, womit freilich nicht gesagt sein soll, daß nicht einzelne Teile der Kirche oder Völker im Hintertreffen bleiben können [1]). Wenn es also zu der Unvollkommenheit der erscheinenden Kirche gehört, daß diese Unterschiede vorkommen, so ist das durchaus kein Grund, an der Vollkräftigkeit des christlichen Prinzipes zu zweifeln. Wer glauben wollte, die Offenbarung Gottes in Christo fände zu irgendeiner Zeit keine Gläubigen mehr,

---

1) Den Nachweis für diese Grundsätze müßte die Kirchengeschichte geben. Man darf dabei aber nicht bloß bei dem stehen bleiben, was die offizielle Kirche geleistet hat, worüber ein Kant selbst sagt, daß ihre Geschichte der Kirche wenig zur Empfehlung gereiche („Religion innerhalb der Grenzen" 2c., 2. Aufl., S. 195 f.) — ein Ausspruch, der im Hinblick auf viele Mißbräuche als ein Wort der Warnung gefaßt werden kann, wenn auch ein einseitiges Urteil sich darin kundgiebt —, sondern man muß vor allem auch die stille Wirksamkeit der Kirche berücksichtigen, welche jedem Achtung einflößen muß von äußerer Wohlthätigkeit bis zu der innerlichsten Frömmigkeit und der feinen Ausbildung des Gewissens, nach Lotze (Mikrokosmus III, 378), „der gesündesten Frucht, welche das lebendige Christentum in nicht wenig Gemütern getragen hat". Von dem mittelbaren Einfluß der Kirche auf das gesamte sittliche Leben soll unten noch die Rede sein. Daß die europäischen Völker allen Nationen der Erde gegenüber an der Spitze der Entwickelung stehen, verdanken sie unserer Überzeugung nach dem Einfluß des Christentums, der, der Art dieser Religion entsprechend, oft da am größesten ist, wo man ihn am wenigsten vermutet.

der hat eine zu niedrige Vorstellung von der Menschheit. Denn das Christentum enthält die höchste Offenbarung Gottes und befriedigt den religiösen Trieb endgültig. Ja wir werden noch einen Schritt weiter gehen müssen und sagen: Wenn auch besonders durch das kräftige Eindringen der Welt Schwankungen im Leben der Kirche nicht ausbleiben, so ist sie doch im großen im Fortschreiten begriffen, weil ihr Prinzip sie dazu zwingt, der heilige Geist wirksam ist [1]). Wie die einzelnen Gläubigen immer mehr fortschreiten, wenn auch nicht ohne Fallen und Wiederaufstehen, so auch die Gemeinschaft der Gläubigen, die Kirche.

Daß nun aber die Kirche, die mit der Welt zusammenstößt, sie immer mehr in sich überwindet, ist nur möglich, wenn auch die Gebiete, welche zunächst mit der Kirche nichts zu thun haben, doch der Geist Christi veredelt. Diese allgemeine Kraft des christlichen Prinzips weist über die Grenzen der Kirche hinaus. Auch die ethische Welt muß von dem christlichen Prinzip durchdrungen werden, wenn nicht von dieser Seite immer wieder die Kirche selbst verunreinigt werden soll. Die Kirche für sich genügt nicht; das christliche Prinzip hat allein genügenden Raum der Entfaltung in dem Reiche Gottes. Und nur mit der Vollendung des Reiches Gottes kann auch die Vollendung der Kirche eintreten. Das weist uns auf eine spätere ergänzende Untersuchung hin. Hier haben wir nur das geltend zu machen, daß der Unterschied zwischen dem Ideal und der empirischen Wirklichkeit der Kirche uns nicht bedenklich zu machen braucht, da die ethische Entwickelung der Kirche, welche Sünde und Irrtum auf ethischem Wege überwinden will, diese Disharmonie notwendig macht, zugleich aber die Offenbarung Gottes in Christo als Erfahrungsinhalt der Gläubigen ein unüberwindliches Prinzip ist, das die Welt überwindet.

Wir würden diese Betrachtung als abgeschlossen ansehen können, wenn sich nicht noch die Frage erhübe, wie das christliche Prinzip, auf das wir ein so großes Gewicht legen, rein gewahrt werden solle, wenn es nicht eine Quelle gebe, um festzustellen, was christlich sei. Der subjektiven Willkür scheint Thür und Thor

1) Vgl. Schleiermacher, Christliche Sitte, S. 374: „Wir postulieren beständige Fortschreitung."

geöffnet, wenn nicht an einer objektiven Norm gemeſſen werden kann, was denn das chriſtliche Prinzip ſei. Und wenn das Ideal der Kirche von dem Prinzip des Chriſtentums abhängt, wie ſoll man das wahre Ideal auch nur kennen, wenn man nicht das Prinzip ſicher kennt, aus dem es hervorgeht! Da ferner das chriſtliche Bewußtſein auf Chriſti Geiſt zurückgeht, woher ſoll man wiſſen, was ſein Geiſt ſei, wenn man ſich nicht immer wieder ſein Bild vergegenwärtigen kann! Zwar liegt die religiöſe Objektivität nicht in irgendeiner geſchichtlichen Vergangenheit, ſondern in der gleichen Gotteserfahrung, die alle machen, weil in ihr eine für alle Zeiten der Kirche gleiche Offenbarungsthat Gottes im Innern gegeben iſt [1]). Auch die Gewißheit von der Wahrheit des chriſtlichen Prinzips kann durch den Rückgang auf das Urchriſtentum nicht gewonnen werden, da von der Wahrheit desſelben jeder ſelbſt ſich durch eigene Erfahrung und Erkenntnis überzeugen muß. Zumal wir dem Urchriſtentum oder den Urkunden desſelben keine Unfehlbarkeit zuerkennen konnten, iſt die Gewißheit von der Objektivität und Wahrheit des chriſtlichen Prinzips durch den Beweis noch nicht ſchlechthin verbürgt, daß dasſelbe, wie das dieſem Prinzip entſprechende Kirchenideal in der urchriſtlichen Zeit ſich findet. Allein auf der andern Seite würde es doch bedenklich um das chriſtliche Prinzip und das aus demſelben hervorgehende Kirchenideal ſtehen, wenn ſich nicht zeigen ließe, daß beides auch im Urchriſtentum ſchon nachzuweiſen ſei. Denn wenn man von der Stiftungszeit der chriſtlichen Kirche behauptete, daß in ihr weder, was chriſtliches Prinzip ſei, noch was das Ideal der Kirche fordere, zu klarem Bewußtſein gekommen ſei, wie ſollte man dann überhaupt wiſſen, was als *chriſtlich* zu betrachten ſei, zumal ja das chriſtliche Prinzip wie das aus ihm hervorgehende Kirchenideal ſich in den weſentlichen Grundzügen gleich bleiben ſollten. Wenn demnach auch die urchriſtliche Zeit nicht eine volle Harmonie von Ideal und Wirklichkeit und auch nicht Unfehlbarkeit beſaß, ſo kann ſie doch in der That in einer wichtigen Beziehung als muſtergültig für alle Zeiten gelten. Das wird ſchon folgende allgemeine Betrachtung klar machen.

1) Vgl. o. S. 14 f.

Es ist durchaus dem Entwickelungsgang der höheren Religionen entsprechend, daß in dem Geist des Stifters und der ersten Gemeinden der charakteristische neue Grundzug derselben sich sofort in voller Intensität geltend macht. Ja man wird sogar sagen müssen, daß der eigentümliche Kern, welcher die neue Religionsgemeinschaft belebt, nie wieder in derselben ursprünglichen Originalität, Frische und Konzentriertheit hervortritt als in der Zeit der Stiftung. Das ist psychologisch wie historisch begründet. Es verhält sich gerade mit der Gemeinschaft wie mit dem Einzelnen, der auch zuerst in seinem innersten Wesen von der neuen göttlichen Offenbarung getroffen wird, in seiner Totalität, und der erst allmählich von dieser Intensität des religiösen Bewußtseins aus auch die mehr peripherischen Gebiete neu gestaltet. Denn wenn die Religion unmittelbare Gotteserfahrung ist, so zeigt sich hier diese am klarsten und deutlichsten, wo sie am tiefsten in den Herzen der Menschen sich eingesenkt hat. Da hat sie sich noch nicht in der Weise ausgebreitet über die Welt der Intelligenz der Phantasie und des Willens, daß darüber die unmittelbare Intensität verloren ginge. Die Erfassung des neuen Inhalts durch die Intelligenz ist noch völlig unter der Herrschaft des neuen Eindrucks. Wir haben es mehr mit unmittelbaren Ergüssen des Gemütes zu thun als mit ausgebildeten Reflexionen, da die Verbindung der einzelnen unmittelbaren religiösen Aussagen unter einander weniger die Sorge jener ersten Zeit ist. Ebenso ist es mit der Welt des Willens. Es tritt hier weit mehr der unmittelbare Einfluß der religiösen Erfahrung hervor, in seiner Darstellung in der religiösen Gemeinschaft, in dem persönlichen Verhältnis der Gläubigen zu einander, als der Gedanke an eine eingehende Umgestaltung der Welt oder an eine ausführliche Auseinandersetzung mit den bisherigen ethischen Einrichtungen. Die Phantasie endlich steht auch hier unter der mächtigen Anregung des Gemütes und wird in ihrer gestaltenden Thätigkeit von demselben beeinflußt, so daß man für diese ursprüngliche Zeit kaum die Behauptung aufrecht erhalten kann, daß hier die Phantasie schon in demselben Maße alterierend auf den Grundinhalt der neuen Religion einwirke, als gerade sie in späterer Zeit in Gefahr steht, durch die frei reproduzierende Weise, die ihr eigen ist, den

Inhalt der Religion zu verfälschen [1]). Um uns diese Bedeutung der Eigentümlichkeit der Gründungszeit einer Religion recht klar zu machen, wollen wir einen Moment auf die spätere Entwickelung blicken. Hier läßt sich das neue Prinzip eingehend in Diskussion mit den bisherigen Mächten ein. Der unmittelbare religiöse Inhalt ist nicht mehr neu wie in der ersten Zeit. Das Gemüt tritt mit seiner ausschließlichen, unmittelbaren Wirksamkeit zurück. Der religiöse Inhalt wird nicht mehr überwiegend unmittelbar zur Darstellung gebracht, obgleich das auch noch geschieht, sondern er ist Gegenstand der Reflexion. Er wird wissenschaftlich erfaßt und apologetisch gehandhabt. Der Wille ist zwar von dem religiösen Leben auch noch beeinflußt, aber nicht mehr bloß im Gebiete der Persönlichkeit, es dehnt sich das religiöse Prinzip aus, übt Einfluß auf die Sitte, auf die Ausbildung der Verfassung u. s. w., geht mit einem Worte in die Breite. Die Phantasie endlich schafft sich unter dem Einfluß des religiösen Prinzips eine neue Kunst; sie schafft auch, je unabhängiger sie von dem unmittelbaren Eindruck der religiösen Erfahrung wird, und doch noch im Dienste der Religion steht, mythologische Gestaltungen, Legenden, und in der Ausbildung der religiösen Intelligenz kann sie mitwirken und durch ihre freien Erfindungen auch die Erkenntnis schädigen. Kurz, das unmittelbare konzentrierte Dasein der Persönlichkeiten in der ersten Zeit ist vorüber. Die persönliche Intensität der Frömmigkeit kann leicht abnehmen, aber dafür die Extension zunehmen [2]). Die Momente, welche ursprünglich konzentriert zusammengefaßt sind, treten auseinander. Damit ist die Gefahr gegeben, daß das ursprüngliche Prinzip an Energie einbüßt, ja daß selbst unter Umständen eine religiöse Zerfahrenheit eintritt, daß über der ausgebreiteten Mannigfaltigkeit die zusammenfassende Einheit verloren geht. Werden dann Versuche einer Verinnerlichung gemacht, so werden sie leicht einseitig und ausschließend, arten im Gegensatz zu der extensiven Richtung aus, indem gegenüber den Errungenschaften, welche sich in der ganzen Lebensatmosphäre darstellen,

1) Vgl. hierüber das von mir in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie" 1872, S. 268 Ausgeführte.

2) Vgl. auch Schleiermacher, Christliche Sitte, S. 324 f., Beilage B.

Mißtrauen erwächst; sie werden leicht subjektivistisch wegen ihrer einseitigen Innerlichkeit. Und anderseits ist die Gefahr der Veräußerlichung, welche die extensive Entwickelung zur Folge hat, doch eine stete Mahnung an den Verlust der religiösen Intensität, aus der allein auch ein extensiver Fortschritt, der dauernden Wert hat, hervorgehen kann. Eben hieraus erklärt es sich nun, daß sich in den großen historischen Religionen stets ein Rückgang auf den Ursprung zeigt, in welchem die Intensität am stärksten vorhanden war und in welchem zugleich der notwendig vorhandene Mangel an Expansion nicht auf einer falschen Exklusivität, sondern auf der natürlichen Lage beruhte. Da nun aber diese erste Zeit nicht anders als durch schriftliche Monumente im Gedächtnis kann erhalten werden, so ist hiernach die Hochachtung und die Heilighaltung derselben leicht verständlich. Sie sind die Urkunden aus einer Zeit, wo die Offenbarung die Geister am unmittelbarsten ergriff und das neue Prinzip mit seiner ursprünglichen Intensität sich zeigte. Der Einwand, daß eine neu auftretende Religion nicht in der ersten Zeit ihre volle Intensität entfalte, weil sie da noch mancherlei Anhängsel der früheren Zeit an sich trage und erst allmählich zu einer klaren Geltendmachung ihres Prinzips kommen könne, ist nur insoweit berechtigt, als allerdings die Mittel der Darstellung derselben in Sprache und Symbol, in Sitte und Lehre sich allmählich bilden, und sie daher in der ersten Zeit genötigt ist, zum großen Teil an die gegebenen Mittel in all diesen Gebieten anzuknüpfen. Allein das thut der Intensität keinen Eintrag und man wird hier zwischen dem Zentralen und dem Peripherischen unterscheiden können. Das eben ist das Charakteristische, daß das Zentrale so stark hervortritt, und hierfür findet die Religion auch am ehesten und schnellsten die entsprechenden neuen Ausdrücke. Eine neue Religion ist nicht ein allmählich werdendes. Sie kann lange vorbereitet sein; aber die neue Offenbarung tritt dann mit ihrer Eigentümlichkeit sofort hervor, was wir hier freilich nicht ausführlich begründen können [1]). Wollte man einer neu auftreten-

1) Der Beweis für diesen Satz würde auf eine Auseinandersetzung über den Gegensatz von rein immanenter Entwickelung und einer an die bisherige Entwickelung anknüpfenden und dieselbe vollendenden Neuschöpfung

den Religion die Fähigkeit absprechen, ihren Grundinhalt so darzustellen, daß derselbe für die Empfänglichen verständlich sei, so würde man damit auch ihre ganze Erscheinung für eine Unmöglichkeit erklären. Vielmehr wird das am klarsten im unmittelbaren Ausdruck der Begeisterung zutage treten, was am intensivsten und klarsten innerlich erlebt worden ist, und das ist der Fall mit dem Prinzip einer neuen Religion.

Was hier von den höheren Religionen überhaupt ausgesagt ist, findet seine verstärkte Anwendung auf das Christentum. Gerade in ihm, wo die Gottheit in ihrer ethischen Reinheit als heilige, gerechte Liebe sich offenbart, ist es am allerehesten zu erwarten, daß dieses ethische Wesen Gottes, wie es in Christo durch dessen persönliche Erscheinung offenbar geworden ist, in den Gläubigen eine solche Macht wurde, daß sie dem wesentlichen Inhalt ihrer frommen Erfahrungen einen verständlichen, durch die religiöse Wärme ausgezeichneten Ausdruck in Wort und That geben konnten. Es wäre ein unerträglicher Widerspruch, wenn man annehmen müßte, daß eine so durchaus ethische Religion unfähig gewesen sei, die einfachste und erste ethische Bethätigung, durch welche das Innere in das Äußere tritt, so zu vollziehen, daß der innere Inhalt auch nur weiterhin mitteilbar gewesen wäre, ohne seinen wesentlichen Charakter einzubüßen.

In der That ist nun aber auch aus den Schriften Neuen Testamentes deutlich erkennbar, sowohl was Christus, der Stifter der christlichen Religion den ersten Christen gewesen sei, als auch was das christliche Prinzip und was das aus diesem Prinzip hervorgehende Kirchenideal gewesen sei. Inbezug auf den Stifter des Christentums ist durch die mannigfaltigen Schilderungen seiner Person und Wirksamkeit in den Urkunden deutlich, daß ihn alle, wenn auch in concreto in verschiedener Weise als den wissen, der ihnen Frieden mit Gott gebracht, den himmlischen Vater geoffenbart und ein neues Geistesleben in ihnen entzündet hat. Hier-

führen. Alle Versuche, welche die christliche Religion auf rein immanentem Wege entstehen lassen, werden ihr allmähliches Werden befürworten, sei es daß sie dieselbe als Vollendung des Judentums oder der höchsten Entwickelung des Hellenentums oder als eine Kombination von beidem auffassen.

mit ist aber auch das christliche Prinzip gegeben, wie es die einzelnen Christen und die christliche Gemeinschaft belebt. Es ist die Erfahrung der erneuerten Gemeinschaft mit Gott durch Christus, die Erfahrung der Sündenvergebung, der göttlichen Liebe, Gottes als des in Christo versöhnten Vaters. Sofern diese Erfahrung auf einer That des göttlichen Geistes ruht, ist das Prinzip des Christentums, der die Einzelnen belebende göttliche Geist, der zugleich Geist Christi ist, und der in den Einzelnen den Gemeinsinn hervorruft und so auch als Gemeinschaftsgeist sich kund thut. Das ist das Prinzip des Urchristentums, mag auch über das Verständnis desselben im einzelnen unter den neutestamentlichen Schriftstellern eine Verschiedenheit der Auffassung bestehen.

Weil hiermit aber auch das Prinzip für die christliche Gemeinschaft gegeben ist, hat auch die Urkirche auf Grund dieses Prinzips ein Bewußtsein von ihrem Ideal gehabt. Überall ist sie aufgefaßt im Neuen Testament als die Gemeinschaft der Gläubigen, welche auf der gemeinsamen neuen Gotteserfahrung ruht, also ursprünglich Kultusgemeinschaft ist, welche sich ausbreiten soll über den Erdkreis, welche heilig und unsträflich sein soll und von Irrtum frei, welche zugleich dieses Ideal realisieren soll, dermalen aber noch unvollkommen und nur zugleich ihrer einstigen Vollendung gewiß ist, weil sie das Prinzip der Vollendung in sich trägt.

Aber weder damit das Bild Christi als ein solches erkannt werde, noch damit die Intensität des christlichen Geistes in jener Zeit erkennbar sei, noch damit das christliche Prinzip und das ursprüngliche Ideal der Kirche, wie es das Urchristentum auffaßte, erkannt werde, ist Unfehlbarkeit der Urkunden jener Zeit notwendig. Im Gegenteil sind gerade die Urkunden selbst ein Zeugnis dafür, daß die Urheber sich dieselbe nicht zuschrieben [1]). Denn nicht das ist nötig, daß diese Erkenntnisse in möglichst ausgebildeter und präciser Form ausgedrückt wurden, sondern daß sie in einer Form dargestellt wurden, welche die größeste anregende und belebende Kraft hatte. Auch das ist nicht nötig, daß diese Erkenntnisse völlig frei von Irrtümern ausgesprochen wurden — denn in der Art, wie sie dargestellt und ausgeführt wurden, konnten wohl

1) S. o. S. 67 f. Anm.

Irrtümer mit unterlaufen —, sondern dies, daß das historische Bild Christi und das christliche Erfahrungsprinzip so dargestellt wurden, daß andere aus der gegebenen Darstellung die grundlegende Wahrheit herausschauen und von ihr ergriffen werden konnten.

Weil aber ferner das christliche Prinzip in seiner größten Intensität und das Ideal der Kirche ebenso mit voller Energie in der Urzeit festgehalten wurde, so wird der Rückgang auf die Urzeit stets den Erfolg für die Kirche haben, daß dadurch die Kirche zu intensiver Betonung ihres Prinzips und energischer Vergegenwärtigung ihres Ideales in jeder späteren Zeit angeregt wird. So wird durch den Rückgang auf die erste Zeit nicht bloß die historische Kontinuität der Kirche festgehalten, sondern der Blick auf die Urkirche wirkt auch belebend auf die jedesmalige Gegenwart. Denn wenn auch nach dem oben Ausgeführten selbstverständlich ist, daß, was gerade in concreto für die Gegenwart der Kirche dem Ideale der Entwickelung der Kirche entspreche (vgl. o. S. 49. 51 f. 68 f.), aus diesem Rückgange auf die Urzeit für sich nicht gewußt werden kann, der *nur dazu* dient, das christliche Prinzip und die diesem entsprechenden unveränderlichen Seiten des Kirchenideales zugleich durch eine lebendig historische *Anschauung* zu vergegenwärtigen, so ist doch die intensive Kraft der urchristlichen Zeit eine belebende Quelle für jedes spätere Entwickelungsstadium der Kirche [1]).

§ 12.

Zusammenfassung.

Wir haben hiermit den Abschnitt über das Wesen der Kirche beendet. Zuerst wurde gezeigt, wie die Kirche wesentlich Kultusgemeinschaft ist und wie sich an diesen Mittelpunkt die Funktionen kirchlichen Erkennens, kirchlicher Ästhetik, kirchlicher Erziehung, Mission, endlich kirchlicher Organisation anschließen. Wir haben sodann dargethan, daß dieser Begriff der Kirche dauernder Art ist, daß immer bei allen Modifikationen der Entwickelung besonders *der* unveränderliche Grundzug festzuhalten sei, daß ihr

1) Durch diese Erörterung findet das oben S. 67 f. über die Bedeutung der Schrift Gesagte seine nähere Erläuterung, ebenso der Begriff der Apostolicität der Kirche; s. o. S. 50.

Mittelpunkt die Kultusgemeinschaft ist, mag bald die eine oder die andere der übrigen Funktionen in den Vordergrund treten. Endlich haben wir das Problem betrachtet, welches in der Differenz zwischen dem Idealbegriff und der Erscheinung der Kirche gegeben ist.

Wir wollen das bisher Erörterte in einige kurze Sätze zusammenfassen.

1. Die Kirche ist in ihrem Unterschiede von den vorchristlichen religiösen Gemeinschaften wesentlich christliche Kultusgemeinschaft und alle anderen Funktionen stehen zu dieser als zu ihrem Mittelpunkt in Beziehung. Sie kann daher durchaus nicht mit der Erscheinung des Christentums überhaupt identifiziert werden, was noch genauer unten zur Sprache kommt.

2. Der Begriff der Kirche ist dogmatisch und ethisch zugleich. Denn sie umfaßt sowohl das in der Erfahrung der Gläubigen gegebene göttliche Prinzip der Versöhnung in Christo, als auch die Darstellung und Erscheinung desselben in der Gemeinschaft der Gläubigen. Die Erscheinung des dogmatischen Prinzipes in der Kirche durch die Mitthätigkeit der Subjekte bedingt unveränderliche Grundzüge der Kirche dogmatisch-ethischer Art; da aber die Kirche zugleich ethisch ist, hat sie auch ein Ideal der Entwickelung.

3. Der wahre Begriff oder das Ideal der Kirche umfaßt hiernach zwei Seiten, eine dogmatisch-ethische unveränderliche und eine dem ethischen Wesen der Kirche entsprechende veränderliche, welche für jede bestimmte Zeit der Kirche bestimmte Aufgaben vorzeichnet. Beide sind stets mit einander verbunden.

4. Näher betrachtet umfaßt dieses Ideal nach der gleichbleibenden Seite alles das, was mit dem dogmatischen Prinzip der Kirche in direktem Zusammenhang steht, daß dieses Prinzip rein zur Darstellung komme, d. h. daß der Kultus rein und vollkommen sei, und daß alle Funktionen der Kirche sich um die Kultusgemeinschaft als Mittelpunkt gruppieren, daß die Kirche Einheit, Katholicität, Unfehlbarkeit und Heiligkeit habe, daß die Kirche unveränderliche Gemeinschaftszeichen, die zugleich Gnadenmittel sind, besitze. Nach der beweglichen Seite umfaßt das Ideal dies, daß die Kirche nach den allgemeinen Gesetzen ethischer Entwickelung bald diese bald jene Funktion besonders entfalte und so

ihren Reichtum offenbare, ohne deshalb die gleichbleibende Seite des Ideales zu verletzen. Das Ideal der Kirche also verlangt, daß die unveränderliche Seite desselben stets in irgendeinem der veränderlichen Entwickelungsstadien der Kirche in konkreter Weise zur Darstellung komme.

5. Weil die Kirche in eine Welt von Sünde und Irrtum tritt, so ist sie nicht imstande, sofort ihr Ideal vollständig zu realisieren, und zwar weder nach der unveränderlichen noch nach der veränderlichen Seite. Ja auch die Erkenntnis der Kirche von ihrem Ideale kann getrübt werden.

6. Weil aber in der Kirche immer Gläubige sind, welche unter den Gemeinschaftszeichen, die zugleich Gnadenmittel sind, ihre Gemeinschaft bethätigen, und weil diese Gläubigen in ihrer Erfahrung des göttlichen Prinzips teilhaftig sind, so hat die erscheinende Kirche trotz ihrer Differenz mit ihrem Ideale in der Erfahrung der ihr zugehörigen Gläubigen, welche den Kern der kirchlichen Gemeinschaft bilden, das göttliche Prinzip stets in sich, durch das sie immer mehr dem Ideal sich nähern kann, das Prinzip der Vollendung, an dem sie sich auch stets wieder über ihr Ideal orientieren kann, da dieses aus diesem Prinzip sich ergiebt. Die Intensität dieses Prinzipes kann die Kirche zugleich durch Vergegenwärtigung des Urchristentums und des Bildes Christi sich immer wieder zu lebendiger und neu belebender Anschauung bringen.

7. Es kann eine Reihe von kirchlichen Verirrungen geben, welche sich beziehen teils auf das Auseinanderreißen des dogmatisch-ethischen Charakters der Kirche, so daß sie entweder nur als göttliche That oder nur als ethisches Produkt angesehen wird, teils darauf, daß man die Stellung der übrigen Funktionen der Kirche zu der Kultusgemeinschaft unrichtig bestimmt, teils darauf, daß man die Bedeutung der Gemeinschaftszeichen, die zugleich Gnadenmittel sind, unberücksichtigt läßt (Quäker u. s. w.) oder einseitig übertreibt, teils darauf, daß man die Differenz zwischen dem Ideal der Kirche und ihrer empirischen Erscheinung, welche auf dem Eindringen von Sünde und Irrtum beruht, sei es ganz oder teilweise (für ein wesentliches Prädikat der Kirche oder für eine Zeit der Kirche) auf dem Wege der Betonung der Kirche als göttlicher Institution, oder auf dem mehr

ethiſchen Wege der Donatiſten ſchon in ihrem irdiſchen Zeitlauf völlig heben will. Ferner können im Verlauf der kirchlichen Entwickelung Irrungen entſtehen, wenn man entweder in falſcher Weiſe die neuen Aufgaben zurückſtellt und den Fortſchritt hemmt, oder das Anknüpfen an den bisherigen Zuſtand der Kirche und die Berückſichtigung der unveränderlichen Grundzüge des Kirchenideales über einem einſeitigen Fortſchrittseifer außeracht läßt und das chriſtliche Prinzip ſelbſt über dem Fortſchritt gefährdet. Endlich ergiebt ſich noch die Möglichkeit für eine Reihe von Abwegen aus dem Verhältnis der Kirche zu dem übrigen ſittlichen Leben, insbeſondere zu den großen ethiſchen Sphären. Nur wird man hier berückſichtigen müſſen, was der jeweilige Entwickelungsſtand dieſer ethiſchen Gebiete und der Kirche zulaſſe oder fordere; je nachdem wird ſich hier die Kirche verſchieden verhalten müſſen. Im allgemeinen wird man es als fehlerhaft bezeichnen müſſen, wenn entweder die Kirche dieſe Sphären dauernd beherrſchen will oder unter der Herrſchaft derſelben oder einer derſelben in ihrer freien Bewegung auf ihrem Gebiete leidet, oder dieſe Sphären dauernd völlig ignoriert, alſo als wertlos behandelt und von ihnen ebenſo ignoriert wird.

Dieſe möglichen Abirrungen können unter einander die mannigfachſten Verbindungen eingehen. Die einſeitige Betonung der göttlichen Seite kann Hand in Hand gehen mit einer falſchen Betonung der Kirche als Lehranſtalt (Bekenntnis) oder Erziehungsanſtalt, und damit einem falſchen In-den-Vordergrund-treten der Organiſation und der äußeren Einheit, der Geltendmachung einer dinglichen Heiligkeit beſonders im character indelebilis und einer falſchen Inanſpruchnahme der Katholicität für eine Partialkirche. Auch die Kultusgemeinſchaft kann hier in eine kultiſche Vermittelungsanſtalt zwiſchen Gott und den Menſchen verwandelt werden und eine unethiſche Auffaſſung der Objektivität der Sakramente ſich einſchleichen. Damit iſt dann auch die Neigung verbunden, die empiriſche Kirche mit dem Ideal zu identifizieren. Ferner kann mit dieſer einſeitig objektiven Auffaſſung der Kirche als göttlicher Inſtitution ein falſcher Konſervatismus ſich verbinden. Im Verhältnis zu den übrigen ſittlichen Sphären zeigt ſich die Tendenz, dieſelben zu beherrſchen, eine theokratiſche Weltherrſchaft zu bean-

ſpruchen, da wo die Kirche als göttliche Erziehungsanſtalt aufgefaßt iſt, während, wo ſie nur als göttliche Lehranſtalt gefaßt wird, die Kraft das praktiſche Leben zu beherrſchen zu gering iſt und die Kirche leicht dem Byzantinismus verfällt.

Mit der einſeitigen Betonung der ethiſchen Seite der Kirche kann ſich einmal die Neigung vereinigen, die empiriſche Kirche mit dem Ideale zu identifizieren [1]), welche donatiſtiſch wird und ſich mehr nachſeiten der Lehre ſo geltend machen kann, daß die einzelnen Glieder alle ein volles Bewußtſein von der reinen Lehre haben ſollen (donatiſtiſche Lehrzucht), oder nachſeiten des Willens, ſo daß alle heilig ſein ſollen (donatiſtiſche Kirchenzucht), oder nach beiden Seiten zugleich. Im Kultus kann dieſe Richtung dazu führen, die Organiſation und äußere Ordnung, wie auch die Gemeinſchaftszeichen gering zu achten, weil man alles Gewicht auf die vom Geiſt erfüllten Perſonen legt [2]). Gegen das außerkirchliche ethiſche Leben aber pflegt dieſe donatiſtiſche Richtung Gleichgültigkeit zur Schau zu tragen, da ſie in demſelben „Welt" ſieht, und es demgemäß geringſchätzt.

Nicht minder kann die einſeitige Betonung der ethiſchen Seite der Kirche ſich mit der Anerkennung ihrer empiriſchen Unvollkommenheit verbinden, und man iſt dann geneigt, einſeitig auf den Fortſchritt Gewicht zu legen unter Zurückſtellung der unveränderlichen Grundzüge der Kirche, beſonders der Gemeinſchaftszeichen, geneigt, das Prinzip zu verwiſchen, und entweder auf allgemeine Religionswahrheiten und deren fortſchreitende Erkenntnis oder auf das wachſende moraliſche Handeln oder auf eine ſubjektive unbeſtimmte Myſtik das Gewicht zu legen, womit ſich im Verhältnis zu den übrigen ſittlichen Sphären nicht ſelten die Tendenz verbindet, die Kirche dieſen Gebieten, beſonders dem Staate, aber auch der Wiſſenſchaft ſo unterzuordnen, daß ſie darüber alle ſelbſtändige Bewegung verliert.

Wenn das Erörterte darauf hinweiſen ſoll, wie es eine ge-

1) Hier iſt das Ethiſche nicht im Werden aufgefaßt, ſondern als Fertiges.

2) Das kann ſelbſt im Verhältnis zur kirchlichen Entwickelung zu einer montaniſtiſchen Neigung führen, in Verachtung der Kontinuität der chriſtlichen Entwickelung prinzipiell neue Offenbarungen des Geiſtes haben zu wollen.

wisse Verwandtschaft unter diesen Fehlern giebt, indem die einseitig objektive, auf das Dogmatische gehende Auffassung der Kirche, ebenso aber die einseitig subjektive ethische Betrachtungsweise der Kirche (in ihren beiden Zweigen), jede in all den bezeichneten Beziehungen eine bestimmte Richtung verfolgen, so soll doch nicht damit gesagt sein, daß nicht auch mannigfache Kreuzungen anderer Art vorkommen, z. B. daß die einseitig objektive Richtung doch wieder zugleich eine besondere Gemeinde von Heiligen in der Kirche haben will, daß die subjektiv donatistische Richtung sich beschränkt, einen Stand heiliger Priester zu haben [1]), daß ferner der montanistische Irrtum, neue Offenbarungen haben zu wollen, sich verbindet mit dem einseitigen Traditionsprinzip, wie in der römischen Kirche neue für die Seligkeit von nun an notwendige Dogmen gemacht werden [2]), und was dergleichen mehr ist. Uns kam es hier weniger darauf an, alle falschen Möglichkeiten bis ins Einzelne zu erschöpfen, als die Grundzüge einer möglichen falschen Kirchenentwickelung aufzuzeigen.

1) S. o. S. 64.

2) Vgl. das Wort Luthers: „Papatus est merus Enthusiasmus."

II.
Die Funktionen der Kirche im einzelnen.

Gegen die Absicht, hier die Funktionen der Kirche im einzelnen zu betrachten, erhebt sich das Bedenken, daß wir damit in das Gebiet der technischen Wissenschaft, welche die Anwendung der Prinzipien im einzelnen zu zeigen hat, der praktischen Theologie eingehen, was nicht innerhalb des Kreises einer mehr der systematischen Theologie zugehörigen Arbeit liegen kann. Allein anderseits ist es doch gerade im Interesse auch der systematischen Theologie, die Fruchtbarkeit der von ihr aufgestellten Prinzipien in concreto zu zeigen und damit den Beweis zu liefern, daß auch für das praktische Leben der Kirche die systematische Theologie unentbehrlich sei. Und das ist ganz besonders bei einem so eminent praktischen Gegenstande, wie die Kirche ist, der Fall. Der Zweck dieses Abschnittes ist daher erfüllt, wenn an einzelnen Punkten die oben dargelegten Prinzipien bis an die Grenze des praktischen Lebens herangeführt werden. In diesem Sinne ist das in diesem Abschnitte Folgende gedacht. Wir wollen zunächst die kultische Funktion betrachten.

1. Die kultische Funktion.

§ 13.

Der Kultus.

Unsere Bemerkungen über die kultische Darstellung wollen wir mit einer allgemeineren Betrachtung über die kultischen Dar-

stellungsmittel, über Wort und Symbol einleiten. Je nach der Klarheit des religiösen Bewußtseins, je nach dem Verhältnis von religiöser Erkenntnis und Phantasiethätigkeit wird Wort und Symbol verschieden angewendet. Die Klarheit des religiösen Bewußtseins hängt von der Stufe der jeweiligen Empfänglichkeit des Subjekts oder der Gesamtheit und dem dieser Empfänglichkeit entsprechenden religiösen Inhalt ab. Die Religionen, welchen ein noch teilweise verworrenes Gottesbewußtsein zugrunde liegt, wie die polytheistischen, sind am wenigsten imstande, die Seiten des Kultus zu pflegen, in welchen das Wort unentbehrlich ist. Im Gebete vermögen sie sich verhältnismäßig noch weit leichter des Wortes zu bedienen, wenn es sich nur darum handelt, momentane Gefühle der Gottheit entgegenzubringen, als da, wo es darauf ankommt, den dauernden Inhalt des religiösen Bewußtseins in klarem Zusammenhang zur Darstellung zu bringen. Aber auch das Gebet vermag sich hier noch nicht mit dem Wort zu begnügen, sondern muß symbolische Handlungen zuhilfe nehmen [1]). Hier kommen vor allem die Opfer in Betracht, welche eine Gabe an die Gottheit sein sollen, teils um der Gottheit den Dank zu bezeugen, teils um sie für Erfüllung eines Wunsches gnädig zu stimmen, also zur Unterstützung der Bitte, besonders auch um die zürnende Gottheit zu versöhnen, also die Bitte um Gnade der Gottheit zu unterstützen [2]). Dazu kommt aber eine Reihe anderer Zeremonieen, welche teils die Reinigung, teils die Vereinigung mit der Gottheit besonders in den Naturdiensten auf die mannigfachste Weise symbolisieren und im symbolischen Handeln zugleich realisieren sollen. Und wenn das alles auch bei den polytheistischen

1) Vgl. Nitzsch, Praktische Theologie II (2, 2), S. 257: „Die Vereinigung oder Wiedervereinigung mit Gott vollbringt sich mittels eines sinnlichen Vorgangs, so daß dabei der Gedanke und die Gesinnung wenig in Betracht kommen."

2) Auf die spezielle Theorie des mosaischen Opferkultus ist hier nicht der Ort einzugehen. Mag man aber die Frage über die stellvertretende Bedeutung des Opfers beantworten, wie man will, es bleibt doch dabei, daß durch dasselbe die Bitte um Gnade unterstützt werden soll. Vgl. über das Opfer die lichtvollen Auseinandersetzungen von Pfleiderer, Religionsphilosophie, S. 732 f.

Religionen im stärksten Maße stattfindet, so spielt doch in allen vorchristlichen Religionen die symbolische Seite eine bedeutende Rolle. Auch im Christentum, wo das Symbol nur sparsam und nicht ohne eine Erklärung durch Worte angewendet werden sollte, hat sich teilweise dasselbe wieder ein großes Gebiet des Kultus erobert; und das geht mit einer Verdunkelung des christlichen Inhaltes Hand in Hand. Denn wenn der sittlich-religiöse Gehalt des Christentums klar ins Bewußtsein tritt, so wird derselbe auch im Kultus zu klarer Darstellung in Worten kommen können; wo das Wort zurücktritt, da ist auch eine Verdunkelung des christlichen Bewußtseins zu befürchten. Wo an die Stelle vom Gebet wieder das Opfer tritt, und auf eine Fülle zeremonieller Handlungen Gewicht gelegt wird, da ist das Bewußtsein davon verdunkelt, daß der Christ nicht durch äußere zeremonielle Handlungen Gott zu nahen braucht, daß er vielmehr eine ungehinderte Gemeinschaft mit Gott pflegen darf [1]), daß er von Gott selbst sich soll unmittelbar erfüllen lassen, daß er sich selbst soll Gott hingeben, was nicht durch eine einzelne besondere Opfergabe kann dargestellt werden [2]), daß mit einem Worte Bitte wie Dank auf das unmittelbare persönliche Verhältnis des Christen zu Gott soll bezogen sein. Wenn die katholische Kirche das unblutige Opfer Christi im Abendmahl in den Mittelpunkt ihres Kultus stellt, so zeigt sie damit, daß bei ihr das symbolische Moment über die Klarheit des Wortes gestellt wird, daß sie es für nötig hält, die Bitte um Gnade durch ein neues Opfer zu unterstützen, was seinen tieferen Grund darin hat, daß der Zugang der Seelen zu Gott in ihr wieder versperrt ist. Die innere Gemeinschaft des Einzelnen mit Gott in Christo wird durch eine symbolische That des Ganzen ersetzt, durch deren Vermittelung der Einzelne erst zu Gott kommen soll. Weil eine solche That in Wirklichkeit nicht möglich ist, kann sie eben nur im Symbol vollzogen werden. Es ist die Unklarheit des christlichen Bewußtseins über die unmittelbare eigene Erfahrung, die Verdunkelung des sittlichen Gehaltes der religiösen Erfahrung, nämlich der versöhnten Liebe Gottes, welche das

1) Röm. 5, 1. 2. Hebr. 6, 18—20. Joh. 16, 26. 27.
2) Röm. 12, 1.

Symbol wieder in den Mittelpunkt ſtellt. Nichts aber iſt natürlicher, als daß ſich hieran auch wieder andere ſymboliſche Handlungen anſchließen, und daß in dem Maße, in welchem die Symbole für ſich im Kultus vorwiegen [1]), in demſelben Maße auch die Gefahr droht, daß derſelbe in leeren Zeremoniendienſt ausartet. Denn mit der Zeit werden die Symbole ſelbſt denen, die ſie üben, zum großen Teil unverſtändlich oder nicht von Verſtändnis begleitet, und wenn ſie nun um der Tradition willen doch feſtgehalten, ja heilig gehalten werden, ſo entſteht ein leerer Mechanismus, und das opus operatum findet in ſolchem Überwiegen des ſymboliſchen Charakters des Kultus eine Hauptſtütze. Da iſt die Kraft der Religion zu ethiſcher Belebung gehemmt, und es droht die Gefahr, daß der Geiſt in die Feſſeln der ſymboliſchen Zeremonieen geſchlagen wird. Man könnte freilich im Gegenſatz hierzu auch auf den Gebetsmechanismus hinweiſen, wo doch keine Symbole, ſondern Worte verwendet werden. Allein auch dieſer iſt da am ſtärkſten, wo das Gebet mit unverſtandenen ſymboliſchen Handlungen verbunden iſt.

Es iſt nun aber nicht nur der ganze Aufbau des Kultus naturgemäß durchaus verſchieden, je nachdem Wort oder Symbol überwiegt, wie eine genauere Betrachtung der Differenz des katholiſchen und proteſtantiſchen Kultus ſofort zeigen würde, ſondern auch die Verteilung der Thätigkeit im Kultus wird eine durchaus verſchiedene ſein, je nachdem das Symbol oder das Wort in den Vordergrund tritt. Es iſt eine allgemeine Wahrnehmung, daß da, wo das Symbol ohne Worte oder ohne für die Gemeinde verſtändliches Wort im Kultus vorwiegt, auch überall die Gemeinde mit ihren einzelnen Gliedern im kultiſchen Handeln zurücktritt und im Hintergrund ſteht gegenüber einem Klerus, der allein oder wenigſtens bei weitem überwiegend ſich aktiv verhält, während die Laien ſich empfänglich verhalten ſollen. Nichts iſt natürlicher. Denn je ſtärker das Übergewicht des Symbols, um ſo dunkler der religiöſe Inhalt, um ſo weniger ſelbſt erfahren und eigener un-

1) Das gilt insbeſondere von dem Ritualismus, der in Englands Staatskirche ja gegenwärtig eine ſo große Rolle ſpielt. Vgl. dagegen Vinet, Theologie pastorale, p. 220: „Peu de rites mais significatifs et simples.“

mittelbarer Besitz des Subjektes. Es werden wenige thätig sein, die meisten zuschauend. Hier ist der Boden für kultische Mittlerschaft um so mehr, je unverständlicher die symbolischen Handlungen für die Masse werden. Eine starke aktive Beteiligung der Gemeinde dagegen am Kultus setzt voraus, daß der religiöse Inhalt so beschaffen sei, daß jeder eine unmittelbare lebendige Erfahrung von demselben haben kann, und daß auch jeder von demselben ergriffen sei und ihn so klar vor Augen habe, daß er zur Mitwirkung sich angeregt fühlt. Hier ist eine Energie des religiösen Bewußtseins, eine Klarheit, welche auf gleiche Weise die Symbole gegen das Wort zurückdrängt, wie die Selbstbethätigung der Einzelnen fordert. Je mehr das Wort in dem Kultus in den Vordergrund tritt, das ja eben das Zeichen für die Klarheit und Allgemeinverständlichkeit des religiösen Bewußtseinsinhaltes [1]) ist, um so mehr wird sich das allgemeine Priestertum geltend machen, und einzelne werden dann nur so zu sagen im Namen der Gemeinde, als von ihr Beauftragte kultisch handeln; zugleich aber wird auch das Bedürfnis der thätigen Mitbeteiligung aller hervortreten. Beides, das Vorwiegen des Wortes und das Dringen auf allgemeines Priestertum wird eben deshalb Hand in Hand gehen, weil beides die notwendige Folge von der Klarheit des Inhaltes des religiösen Bewußtseins ist, welcher allen verständlich, von allen erfahren und, wenn auch mit größerer oder geringerer Virtuosität im Worte darstellbar ist.

Das Ausgeführte zeigt, daß, je reiner eine Religion ist, um so stärker das Wort im Kultus hervortritt, weil das Wort der klarste Ausdruck für den religiösen Inhalt ist. Und doch, wendet man ein, gerade das Tiefste in der Religion geht über alle Worte hinaus und läßt sich nicht in Worte fassen. Nicht nur für die religiös ergriffene Phantasie gelte das, wo das religiös Erfahrene einen der Phantasie entsprechenden ästhetischen Ausdruck im Symbol fordere, wovon unten noch näher die Rede sein soll; sondern das Symbol habe auch für das unmittelbar religiöse Leben abgesehen von der Befriedigung der religiös ergriffenen Phantasie seine

1) Man vergleiche, was Paulus in dieser Beziehung den Korinthern über den Wert der *προφητεία* schreibt 1 Kor. 14, 1 f.

Bedeutung. Das Symbol habe einen weniger fließenden Charakter als das Wort und gerade um die Gemeinschaft als solche zusammenzubinden und um zugleich auch jeden Einzelnen als der Gemeinschaft zugehörig zu bezeichnen, bedürfe es eines sinnlichen Symbols, ebenso aber auch um den Einzelnen als solchen davon direkt zu überzeugen, daß auch ihm die Gnadengüter gelten. Die sinnliche Bestimmtheit des Symbols habe das Eigentümliche an sich, daß dadurch das, was das Wort mehr in abstrakter und mehr diskursiver, begrifflicher Weise darstellt, zu unmittelbarer und konzentrierter Anschaulichkeit komme, und daß der Einzelne in noch direkterer Weise als durch das für alle geltende Wort durch Teilnahme an dem Symbol als zur christlichen Gemeinschaft gehörig bezeichnet werde. Wir stellen das nach Früherem keineswegs in Abrede [1]). Wir haben auch nicht geltend gemacht, daß das Symbol gänzlich durch das Wort solle verdrängt werden. Nur müssen in der Geistesreligion [2]) die Symbole stets mit dem Wort verbunden sein. Nie darf der Grund für die Anwendung des Symbols die Unklarheit des religiösen Inhaltes sein. Vielmehr sind in ihrer wahren Anwendung die Symbole an sich durchaus durchsichtig, klar und einfach, und beständig geht ihnen eine Erläuterung durch das Wort zur Seite, welches in einer allen verständlichen Sprache geredet werden muß. So allein können sie auch ohne Mißverständnis anschaulich wirken. Es gelten ferner diese symbolischen Handlungen für alle auf gleiche Weise, es wird also nicht nur die Allgemeinverständlichkeit dieser Symbole vorausgesetzt, sondern dieselben dienen auch geradezu dazu, das allgemeine Priestertum zur Darstellung zu bringen, da

1) Vgl. o. S. 19 f.

2) Joh. 4, 23. 24. Man kann gegenüber neueren liturgischen Velleitäten nicht genug darauf hinweisen, wie hoch die Reformatoren das Wort gestellt haben, was zu bekannt ist, um erst mit Stellen aus ihren Schriften belegt werden zu müssen. Dem Symbol wird von den Bekenntnissen kein besonderer effectus für das Heil zugeschrieben, vielmehr das Gegenteil behauptet. Apologie ed. Müller, S. 202. Vgl. die Abhandlung von Kleinert in den Studien und Kritiken: „Zur praktischen Theologie" (Art. 2) 1882, Heft 1, welche die Bedeutung des Wortes in helles Licht setzt und die Verwendung desselben im Kultus in vorzüglicher Weise bespricht.

der Unterschied zwischen solchen, die die Sakramente spenden, und solchen, die sie empfangen, lediglich einer notwendigen äußeren Ordnung seine Entstehung verdankt. Denn gerade die Gemeinschaft aller Christen soll durch diese symbolischen Handlungen zum Ausdruck kommen, also der dem Christentum eigentümliche universelle Geist. Sie müssen alle so beschaffen sein, daß sie wirklich allgemein verständliche Gemeinschaftszeichen sind, welche zugleich jedem Gliede der Kultusgemeinschaft besonders gelten und so jeden mit der Gemeinschaft und mit Gott selbst verbinden. Eine ganz besondere Heilsgabe übermitteln sie nicht. Wenn man diese Eigentümlichkeiten solcher symbolischen Handlungen berücksichtigt, so sind sie nicht nur nicht den Gefahren ausgesetzt, welche von dem Symbol für sich allein befürchtet wurden, sondern das Abendmahl insbesondere kann dann als der Schlußstein des Kultus gefaßt werden. Wie sehr aber auch diese Symbole der Verderbnis ausgesetzt werden, sobald man auf das erklärende Wort verzichtet, wie leicht dann Aberglaube an magische Wirkungen derselben sich einschleicht, wie leicht sie dann auch mißdeutet werden können und wie sehr ihre Allgemeingültigkeit notleidet, und dieses nunmehr mißdeutete Symbol der Menge unverständlich eine besondere Prärogative des Priestertums begründen kann, zeigt ein Blick auf die Geschichte der Abendmahlslehre.

Aus dem Gesagten wird das, was wir über die Organisation des Kultus zu bemerken haben, Licht empfangen.

Das Wesen des Kultus besteht darin, daß einmal die Gemeinde durch gegenseitige Darstellung des Heiles in Christo sich erbaut, indem sie sich dasselbe gegenseitig immer aufs neue zum Bewußtsein bringt, und den Reichtum, der hierin enthalten ist, sich vergegenwärtigt. Hierin ist mehr die Richtung von Gott und von der Gotteserfahrung zur Gemeinschaft unter einander enthalten. Aber von dieser Gemeinschaft unter einander wendet sich die Gemeinde auch wieder zu Gott; sie erneuert immer wieder ihre Einheit mit Gott, dem gegenüber sie sich empfänglich und empfangend darstellt auf Grund des schon Empfangenhabens. Und endlich kommt in den Höhepunkten beides unmittelbar verbunden zur Darstellung, die Gemeinschaft unter einander und mit Gott in Christo. Wenn das erste den Charakter des gegenseitigen

Bekennens ὁμολογεῖν trägt, bekennen freilich nicht in dem engeren Sinne genommen, als einer bloß intellektuellen Funktion, sondern des gegenseitigen Darstellens des Glaubensinhaltes, so tritt das zweite in dem Gemeindegebet hervor, das dritte dagegen, das Bedürfnis unmittelbar der Harmonie mit Gott in Christo und unter einander sich bewußt zu werden [1]), wird in dem Mysterium befriedigt. Während die ersten beiden Faktoren wesentlich durch das Wort für die Gemeinschaft zum Bewußtsein kommen, so wird bei dem letzten, wo alles in eine Einheit soll zusammengefaßt werden [2]), das Wort mit dem Symbol sich vereinigen.

---

1) Das ist das Charakteristische des Höhepunktes des Gottesdienstes, deshalb sagt Schleiermacher vom Abendmahl (Der christliche Glaube II, 391): „Es ist offenbar, daß die ganze Christenheit das Abendmahl als den höchsten Gipfel des öffentlichen Gottesdienstes von je her betrachtet hat."

2) Die Mysterien haben stets diesen eigentümlichen Zweck auf gleiche Weise die Einheit mit der Gottheit, wie der Frommen unter einander, zu umfassen. Was das Gebet anlangt, so hat man dasselbe in Bitt-, Dankgebet und Preis Gottes eingeteilt. Allein diese Unterscheidung hat für das Gemeindegebet ihre Bedenken. Denn was den Preis Gottes angeht, so kann derselbe nur auf einem Innewerden der göttlichen Herrlichkeit beruhen; aber daß uns Gott sich so mitgeteilt hat, daß wir ihn so empfinden können, wird immer mit einem Dankgefühl verbunden sein müssen. Was aber das Bitt- und Dankgebet angeht, so soll es nie Bitte ohne Dank geben und nie Dank ohne Bitte. Indem die Gemeinschaft sich zu Gott wendet, dankt sie Gott für die empfangene Gabe, dafür, daß Gott sich ihr mitgeteilt hat; aber dieselbe Gabe, den Geist Gottes will die Gemeinde auch in Zukunft behalten. Sie hat immer für die Gabe des Geistes zu danken und um sie zu bitten. Alles übrige aber, was die Gemeinde sonst noch bewegt, ist der Gabe des Geistes unterzuordnen. Das Gemeindegebet enthält stets dies, daß sich die Gemeinde in der Richtung auf Gott als dankbar empfängliche oder noch besser, da die Empfänglichkeit für Gottes Geist und die Bitte um ihn nie unerfüllt bleibt, als dankbar empfangende darstellt. Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht in dem Gemeindegebet Bitten und Dank für sich können ausgesprochen werden, sondern nur dies, daß kein Gemeindegebet das Rechte ist, in dem nicht beides zugleich vorkommt. Kliefoth (Die ursprüngliche Gottesdienstordnung, S. 12) will den Unterschied des Sakramentalen und des Sakrifiziellen für den Gottesdienst als den Grundunterschied hinstellen. Allein dafür kann er sich schwerlich auf die Apologie (ed. Müller, S. 251 f.) berufen. Denn Melanchthon setzt sich hier mit der katholischen Opfertheorie auseinander; im Sakrament gebe Gott, im Opfer geben wir Gott (S. 252). Um den Ausdruck zu verwenden, nennt Melanchthon Opfer

Hiermit ist auch schon im großen und ganzen die Ordnung dieser drei Teile des Kultus bestimmt. Denn da die Gemeinschaft durch Mitteilung der Erfahrung göttlicher Thaten zustande kommt, wird das bekennende Moment zuerst hervortreten, und zwar nach zwei Seiten, einmal nachseiten der erfahrenen Gottesgnade, aber auch nachseiten des Bewußtseins ihrer dermaligen Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit. Denn beides gehört zusammen. Sodann wird die Gemeinde, die sich des Inhalts des religiösen Lebens bewußt geworden ist, mit Dank und Bitte sich zu Gott erheben, um schließlich im Mysterium alles zu einer unmittelbaren Einheit zusammenfassen, in einem symbolischen Akt, dessen Klarheit durch die einfache Durchsichtigkeit des Symbols und das mit dem Symbol verbundene Wort garantiert ist, der die Einheit der Gemeindeglieder mit Gott in Christo und unter einander zum Bewußtsein und zur Darstellung bringt [1]). Daß diesem allem

---

„Glaube, Danksagung, Gottes Lob, Predigt, Kreuz und Leiden" (S. 255). Allein es wird auch das Abendmahl wie die Predigt ein Lobopfer genannt (S. 255. 257. 259. 263. 265). Kliefoth (a. a. O., S. 13) aber rechnet das Wort Gottes zum Sakramentalen, die Predigt zum Sakrifiziellen, als ob nicht auch in der Predigt Wort Gottes sein sollte! Die Apologie rechnet das Abendmahl auch wieder zum Sakrifiziellen. Offenbar kann man diesen Unterschied nicht als fundamental für den Gottesdienst bezeichnen. Die Apologie wenigstens hat in dem bezeichneten Abschnitt sicherlich nicht diese Tendenz, sondern ist in einer polemischen Erörterung gegen den Begriff der römischen Messe, nicht in einer Theorie des Kultus begriffen. Aber auch der Gedanke ist ungenau, daß Gott uns gebe und wir Gott geben im Kultus. Vielmehr was Gott uns giebt, stellen wir im Kultus dar, im Bekennen. Es ist das ein gottmenschlicher Akt, insofern die Gotteserfahrung, die auf Gottes That ruht, zur Darstellung für die Gemeinschaft gebracht wird. Aber ebenso, wenn wir uns im Gebet zu Gott erheben, geben wir ihm nicht nur, sondern bitten zugleich, die Gemeinde stellt sich als dankbar empfängliche dar, und sofern das Gebet erhörlich ist, empfängt sie zugleich. Der Unterschied ruht vielmehr darin, daß im ersten Fall die Richtung auf die Gemeinschaft der Glieder unter einander, im zweiten die Richtung auf Gott hervortritt. Man bekennt nicht für Gott, sondern für einander, aber man betet zu Gott gemeinsam. Im Sakrament aber ist Einheit mit Gott, Gabe Gottes und zugleich Einheit unter einander. Richtung auf Gott und auf die Gemeinschaft kommt als in Einheit hier zur Darstellung.

1) Der Begriff des Opfers findet hier kaum eine Stelle. Aus dieser Auffassung folgt, daß wir uns auf die Seite derer stellen, welche das Abend-

ein Introitus vorausgeht, durch welchen sich die Gemeinde in die rechte Stimmung versetzt, sich auf ihre Darstellung konzentriert, sich sammelt, bedarf keiner Rechtfertigung. Aber dieser allgemeine Gang des Kultus wird durch einige wichtige Momente modifiziert. Denn einmal muß der Gegensatz des Statarischen und des Beweglichen, sowie der des Universellen, die ganze Christenheit auch in ihrer Vergangenheit und Gegenwart gleichmäßig Umfassenden und des Individuellen, das gegenwärtige Leben Charakterisierenden seine Berücksichtigung finden, sowohl im Bekennen als im Gebet, während im Mysterium dieser Gegensatz aufgehoben ist, da hier die feiernde Gemeinde ihr gegenwärtiges religiöses Leben in einer universellen und der Hauptsache nach statarischen Form zur Darstellung bringt, ohne daß der Einzelne in seiner individuellen Art, die Gemeinde in ihrer individuellen Art das Christentum aufzufassen gestört würde, so daß der Einzelne und die Gemeinde sich als Glieder der gesamten Kirche mit ihrer individuellen Art wissen und nicht die trennende, sondern die alle verbindende Seite der Individualität zum Bewußtsein kommt [1]). Ferner ist der Gegensatz zwischen Thätigen und Aufnehmenden zu berücksichtigen, der jedoch nie zu einem absoluten werden darf, da am Bekennen, wie am Gebet sowohl die gesamte Gemeinde beteiligt sein, als

---

mahl prinzipiell als Abschluß des Gottesdienstes ansehen. Nur darauf ist hinzuweisen, daß, insoweit das Abendmahl einseitig als Befriedigungsmittel individuellen Heilsbedürfnisses angesehen wird, man ihm die Stellung, die ihm eigentlich gebührt, nicht immer geben kann, weil man die Einzelnen weder zum oftmaligen Kommunizieren noch zum Zuschauen bei der Kommunion anhalten kann. Vgl. hierzu die lichtvolle Auseinandersetzung von Kleinert a. a. O., S. 57—71. Jacoby, Die Gestalt des evangelischen Hauptgottesdienstes, der über den Stand der Frage in den Anmerkungen S. 34f. eine beachtenswerte Übersicht giebt. Ihm stimmt Bassermann (Arbeiten und Ziele auf dem heutigen Gebiete der praktischen Theologie, S. 26f.) zu. Beide erkennen die Selbständigkeit des Predigt-Gottesdienstes an, während Kleinert für Festtage den Abschluß des Gottesdienstes durch Kommunion empfiehlt.

1) Nichts ist daher verkehrter als das Abendmahl (und ebenso die Taufe) nur einer Partialkirche zugehörig anzusehen, da vielmehr gerade in diesem Sakramente das individuelle Bewußtsein von den Schlacken der Selbstsucht, der Exklusivität gereinigt werden soll.

auch anderseits einzelne in der Gemeinschaft besonders thätig sein sollen. Auch dieser Gegensatz kommt in dem Mysterium zu seinem Gleichgewicht, da hier auch der Austeilende selbst wieder zugleich Empfangender sein soll und durch sein Austeilen keine besonders ausgezeichnete Stellung einnimmt oder eine besondere Leistung vollbringt und so die ganze Gemeinschaft in gleicher Weise an dem Kern der symbolischen Handlung teilhat. Der statarische Charakter des Bekennens tritt hervor in der Verlesung des apostolischen Symbols [1]), der universelle in Verlesung eines Schriftabschnittes [2]). Das charakteristische, dem gegenwärtigen frommen Bewußtsein eigentümliche und bewegliche Bekennen tritt hervor in der Predigt. Natürlich hat man bei dem statarischen Teile des Bekennens, das die ganze Christenheit zusammenbindet, besonders darauf zu sehen, eine, wenn auch nicht vollkommene, doch allgemein anerkannte der ganzen Christenheit zugehörige Form des Bekennens zu wählen, ohne daß der Einzelne hierdurch in seiner eigentümlichen Auffassung des Christentums durch Buchstabendienst gehindert sein sollte [3]). Umgekehrt wird der Prediger, der den unmittelbaren eigenen Glaubensinhalt in individueller Gestalt zur Darstellung zu bringen hat, darauf sehen müssen, die Gemeinsamkeit des Kultus nicht durch falsches Vordrängen der Individualität zu stören. Da nun sowohl jenes mehr statarische und universelle als auch dieses individuelle und bewegliche Bekennen [4]) ordnungs-

---

1) Ich nenne dieses Beispiels halber. Findet man ein anderes Credo, das in gleicher Weise den Glauben der ganzen Christenheit ausdrückt, so ist es gerade so gut, vielleicht besser, da das Apostolicum Schattenseiten hat; vgl. Kleinert a. a. O., S. 102 f.

2) Bedürfnis eines Perikopensystems.

3) Vgl. die trefflichen Ausführungen von v. d. Goltz, Zur Würdigung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, S. 16—19.

4) Mit Recht hebt Kleinert a. a. O., S. 14 f. hervor, daß das Wort Gottes in der Schrift und in der Predigt zur Geltung kommen soll, und beide Male der göttliche Inhalt nicht da ist ohne menschliche Vermittelung. Es ist der Geist Christi, der in beiden wirksam ist, das eine Mal in der urchristlichen, das andere Mal in der gegenwärtigen Gestalt. Aber es soll auch die Schriftverlesung als ein Bekennen der Gemeinde angesehen werden können, welche sich in dem Inhalt der Schrift den Inhalt ihrer Erfahrung,

mäßig nur durch einen kann vollzogen werden und doch die aktive Beteiligung der Gemeinde am Kultus Forderung ist, so ist es natürlich, daß jenem stataríschen und universellen Bekennen eine gemeinsame Thätigkeit folge, indem die Gemeinde nicht nur mit einer bestätigenden Formel antwortet, sondern sich zugleich in gemeinsamem Gesange bekennend bethätigt, um sich dann dem mehr individuellen Bekennen zuzuwenden, was durch den Mund des Predigers geschieht. Hieran schließt sich dann das Beten an, teils in der Form eines von dem Liturgen vorgetragenen Gebetes, teils in der Form des gemeinsamen Gebetes, wie es sich im Gesang ausspricht, wobei sowohl die stataríshe Seite durch den Vorbeter als auch die bewegliche Seite durch den Gemeindegesang [1]) zur Darstellung kommen soll.

Fassen wir noch kurz zusammen, welche Einseitigkeiten nach dem Gesagten im Kultus zu vermeiden sind. Jeder Kultus ist verkehrt, in welchem das Symbol das Wort verdrängt oder wo auch nur das Symbol ohne erklärendes Wort zur Geltung kommt. Jeder Kultus ist einseitig, wo das universell christliche Element das individuelle [2]) verdrängt oder umgekehrt, ebenso wo das stata-

---

das Evangelium vergegenwärtigt, und zwar in der mehr universellen Richtung, wie die Predigt in mehr individueller Gestalt den Glaubensinhalt darstellt (Kleinert a. a. O., S. 22 f.).

1) Der Gemeindegesang kann beide Seiten vertreten, die bekennende, wie das Gebet, Erhebung zu Gott. Was das durch den Liturgen vorgetragene Gemeindegebet angeht, so wird es, wie bemerkt, stets Dank und Bitte vereinigen müssen. Der stataríshe Charakter desselben ist darin begründet, daß sein Hauptinhalt stets derselbe ist, was aber natürlich nicht Modifikationen je nach besonderem Bedürfnis, besonders an Festen ausschließt. Über den Gesang sagt Binet a. a. O., S. 225: „Le chant est plus essentiel au culte, qu'on ne le croit ordinairement. C'est un langage que Dieu a donné à l'homme pour exprimer des pensées que ne peut exprimer le langage ordinaire... C'est l'acte qui réunit sensiblement la communauté, qui donne aux fidèles une part active dans le culte et dans lequel leur liberté est plus entière."

2) Daher haben in angemessenen Grenzen auch lokale Modifikationen des Kultus ihre Berechtigung, wenn dieselben nur nicht den gemeinsamen Rahmen des Kultus zerstören, und wenn deshalb die Stelle bezeichnet ist, wo solche Modifikationen in die gemeinsame Kultusordnung modifizierend eingefügt werden sollen.

rische Element das Bewegliche ausschließt und umgekehrt; auch ist jeder Kultus einseitig, wo die Thätigkeit des einzelnen Liturgen oder Predigers die Thätigkeit der Gemeinde zurückdrängt. Man hat bei einseitiger Betonung der Predigt wohl zu beachten, daß man damit in die Gefahr kommen kann, kultisch das allgemeine Priestertum zurückzustellen, und besonders wenn man die Predigt einseitig als Verkündigung der reinen Lehre auffaßt — eine Lehrregentschaft einzuführen. Ebenso aber kann auch einseitig die Selbstthätigkeit der Gemeinde in den Vordergrund treten, wodurch der Unterschied zwischen Geben und Empfangen durch die vorausgesetzte Gleichheit aller aufgehoben und das individuelle Moment zurückgedrängt würde. Oder wo dieses nicht geschähe und, wenn auch in gewisser Ordnung, jedem einzeln zu reden verstattet würde, wäre der Gottesdienst zu sehr der Zufälligkeit preisgegeben. Endlich wird das Bekennen, das Gebet und das Mysterium (Abendmahl) gleichmäßig zur Geltung kommen müssen, und keines wird das andere schädigen dürfen, wobei ich freilich voraussetze, daß das Mysterium im oben bezeichneten Sinne genommen und sowohl eine falsche Opfertheorie, als auch eine einseitige Betonung des Abendmahls als Bekenntnisaktes, oder ein falsches Abhängigmachen des Einzelnen von der Gemeinschaft in seiner Heilserfahrung [1]), ferner eine Auffassung des Abendmahls, nach welcher dasselbe nur Bezug auf das Heilsbedürfnis des Einzelnen haben soll, endlich ein falscher Unterschied zwischen dem Austeilenden und den Empfangenden, wie er öfters in der Besprechung der Selbstkommunion der Geistlichen zutage tritt, vermieden wird.

Es möge an dem Ausgeführten genügen. Wir wollen nur noch einen Moment bei der Predigt stehen bleiben. Die Aufgabe derselben ist durch das Gesagte bestimmt. Sie soll im Anschluß

1) Dies vermeidet Ritschl nicht, der auch die Bedeutung des Opfers hervorhebt; vgl. „Unterricht in der christlichen Religion“ (1875), S. 83. Dagegen bemerkt er mit Recht S. 84: „Endlich ist es außer Zweifel, daß Christus die Handlung verordnet, damit alle sich in ihr vereinigen, nicht aber in der Erwartung, daß sie sich über ihren Sinn und Inhalt vereinigen und demgemäß in der Handlung sich trennen.“ Eben dies wird am ehesten möglich, wenn man dasselbe unter den oben erörterten Begriff des Mysteriums stellt.

an das allgemein christliche Bewußtsein, deshalb im Anschluß an ein Schriftwort in individueller, d. h. dem Bewußtsein dieser Gemeinde möglichst entsprechender Weise den Glaubensinhalt als von dem Prediger selbst erfahrenen zur Darstellung bringen [1]). Hierin liegt einmal dies, daß sie nicht das gemeinsame christliche Bewußtsein verletzen, daher, wenn nicht besonderer Anlaß gegeben ist, womöglich nicht gegen andere Kirchen polemisch sein, sondern den Glaubensinhalt der eigenen Kirche auf positive Weise zum Bewußtsein bringen soll, da ja der Gottesdienst niemals den partikularen Charakter mit Ausschluß des universell-christlichen vertreten darf. Aber ebenso liegt hierin noch eine andere Grenze. Es darf sich die individuelle Ansicht des Predigers niemals in solcher Weise geltend machen, daß dadurch das Bewußtsein der Gemeinde verletzt würde. Vielmehr soll der Predigt gerade eine Gemeinschaft fördernde Kraft inne wohnen. So sehr also der Prediger seine Individualität mit darstellen soll, damit er darstelle, wie in ihm die christliche Erfahrung eine lebendige, seine Person ergreifende Macht sei, wodurch die Rede allein zünden kann, so sehr muß doch die individuelle Seite sich der Gemeinschaft einordnen und der Prediger sich immer bewußt bleiben, daß er den gemeinsamen Glauben darzustellen habe, Abweichungen von diesem werden in dem Maße weniger auf die Kanzel gehören, als sie sich den Fundamenten des Glaubens selbst nähern [2]). Mit

1) Vgl. Alexander Schweizer, Homiletik, § 75: „Das Homiletische bestimmt sich als Darstellung der individuellen Ausprägung, welche der gemeinsame Glaube in der lebendigen Persönlichkeit und deren konkreten Lebensverhältnissen findet." Die Selbständigkeit der Individualität in der Predigt betont auch Harms, Pastoraltheologie (2. Aufl.), Bd. II, S. 153 f. Er stellt in Abrede, daß die Predigt eine emanatio scripturarum sein müsse (Bd I, S. 71). Er läßt sogar zu, daß die Predigt keinen biblischen Text zugrunde lege (S. 82), jedoch nur ausnahmsweise. Daß die Predigt den Gemeindeglauben zur Darstellung bringen soll, als selbst erlebten, betont mit Schleiermacher auch Bassermann a. a. O., S. 33 f. Palmer, Ev. Homiletik, S. 606 f. erkennt ebenfalls das individuelle Moment der Predigt voll an, und hebt die Bedeutung der Persönlichkeit für dieselbe in beachtenswerter Weise hervor (S. 614), warnt aber zugleich davor, „daß der Zuhörer über die Person die Sache vergesse, den Prediger zu seinem Liebling mache", daß der Prediger Mode werde (S. 618 f.).

2) Das führt durchaus noch nicht zu Unwahrheiten, wenn auch der

einem Worte nicht die Seite der Individualität kann hier zur Geltung kommen, welche von der Gemeinschaft abgewendet ist, sondern diejenige, welche positiv für die übrigen ergänzend wirken kann.

Was nun aber den Inhalt der Predigt in concreto angeht, so könnte man dogmatisch belehrende, ethische, im engeren Sinne erbauende [1]) Predigten unterscheiden. Freilich der letzte Zweck aller Predigt ist, zu erbauen, d. h. die Größe des Christentums, die Tiefen des Glaubensinhaltes zu vergegenwärtigen, und so auf das Glaubensleben anregend und belebend zu wirken. Aber dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß dieser Zweck auf verschiedenem Wege erreicht wird. Nach dem, was wir über den Unterschied von Wort und Symbol bemerkt haben, wird es selbstverständlich sein, daß die Predigt auch dogmatisch belehrend ist; aber die Kirche ist keine Schule, und so wird immer der belehrende Charakter so beschaffen sein müssen, daß sich derselbe dem erbauenden unterordnet. Nicht darauf kommt es an, daß der Glaubensinhalt in möglichst objektiver und präciser, in dogmatisch fein ausgebildeter Form zur Darstellung komme, sondern darauf, daß zugleich derselbe nicht bloß als objektive Wahrheit, sondern als religiöse Lebenserfahrung zur Geltung gebracht werde, welche in allen das christliche Leben anzuregen vermag. Eben daher sind apologetische und polemische Predigten nur in Ausnahmsfällen zuzulassen, wenn in der Gemeinde ein wirkliches Bedürfnis für die Abwehr eines Irrtums in concreto vorhanden ist. Und selbst da wird es immer nötig sein, daß das Positive nicht bloß in begrifflicher, sondern auch in erbaulicher Weise dargestellt werde, damit die Bedeutung der Sache für das religiöse Leben und nicht bloß für das Denken erhelle. Hingegen ist die Methode, auf der Kanzel angegriffene Wahrheiten des Christentums im allgemeinen mit theoretischen

---

Geistliche abweichende Ansichten haben sollte, so lange er nicht etwas Positives sagt, was er nicht glaubt; es gilt hier das Wort von Vinet als Regel: „Eine Predigt muß eine That sein, ein wirkliches Wort, nicht eines Wortes Nachahmung!“ Vgl. Kleinert a. a. O., S. 25.

1) Vgl. Steinmeyer, Topik, der S. 64 f. belehrende, protreptische, mystische (vgl. S. 171) Predigten unterscheidet.

Gründen zu verteidigen immer bedenklich, da sie ebenso gut die Zweifel aufregen als beseitigen kann, besonders dann, wenn in den konkreten Gemeindeverhältnissen gar kein Grund vorliegt, auf die Apologie einzugehen. Allgemeine Klagen vollends über den Unglauben oder gar über Nichtachtung des geistlichen Amtes aus Unglauben sollten füglich endlich von den Kanzeln verschwinden, da sie niemanden zu erbauen vermögen, höchstens bei unreifen Christen geeignet sind, geistlichen Hochmut und Fanatismus zu erzeugen. Die feiernde Gemeinde hat nicht die Aufgabe, sich durch ihren Redner in ihrer Vortrefflichkeit gegenüber der Welt zu bespiegeln, sondern sich den großen Inhalt ihres Glaubens in Demut zu vergegenwärtigen. Belehrung also als Selbstzweck, darum auch Apologetik oder Polemik als Selbstzweck, darf nie auf einer Kanzel sich geltend machen, sondern wie die Belehrung nur der Erbauung dienen soll, so muß auch die Apologetik, wo sie durch konkrete Verhältnisse geboten ist, weit mehr den Wert einer Wahrheit für das religiöse Leben aufzeigen, als die objektive Wahrheit der angegriffenen Lehre beweisen [1]). Denn darauf kommt es für die feiernde Gemeinde nicht in letzter Beziehung an, daß die betreffende Wahrheit z. B. etwa als historisch richtig erwiesen werde, sondern darauf, daß der Wert dieser Wahrheit für das lebendige pulsierende religiöse Leben zum Bewußtsein komme.

Dasselbe aber ergiebt sich für die ermahnenden oder ethischen Predigten. Auch das ethische Moment muß hier untergeordnet werden der Erbauung [2]). Hier lassen sich auch wieder zwei Arten

---

1) Das letztere ist Sache der Wissenschaft, die allein dieses Geschäft gründlich betreiben kann, oder einer besonderen populär gerichteten Thätigkeit in Vorträgen u. s. w., welche die Resultate der wissenschaftlichen Forschung im apologetischen Interesse für weitere Kreise verwertet.

2) Man könnte meinen, ermahnende Predigten oder vollends Bußpredigten tragen nicht den Charakter des Bekennens der erfahrenen christlichen Wahrheit. Allein zur vollen Darstellung der christlichen Wahrheit gehört auch die Darstellung ihrer ethisch belebenden Kraft, welche sich dem Bösen gegenüber als kritische erweist. Auch hierin ist ein Bekennen enthalten; das zeigt sich insbesondere daran, daß keine Bußpredigt ohne den Trost des Evangeliums sein darf und keine ermahnende Predigt anders verfahren kann, als die ethischen Ermahnungen auf den Heilsstand des Christen gründen,

unterſcheiden, die eine mehr gerichtet auf das, was wir verfehlt haben, Bußpredigten, die andere mehr auf das, was wir thun ſollen, ethiſch belehrende und ermahnende Predigten. Es iſt zwar wahr, daß die gegenwärtige Generation zum Chriſtentume am leichteſten zu führen iſt auf ethiſchem Wege und dasſelbe am lebhafteſten erfaßt nach der ethiſchen Seite. Ferner iſt auch nicht zu leugnen, daß Gott ſelbſt in dem Chriſtentume als ethiſcher Gott als der Hort des ſittlichen Lebens erfahren wird; denn ſeine Heiligkeit wie ſeine Liebe ſind ethiſche Eigenſchaften und ſind diejenigen, welche im chriſtlichen Gottesbewußtſein in den Mittelpunkt treten. Allein trotz alledem wird es doch nur in der Predigt darauf ankommen können, das ſittliche Leben in dem religiöſen zu fundamentieren. Die Predigt hat die Aufgabe, darüber Aufſchluß zu geben, was durch die chriſtliche Erfahrung für das ſittliche Leben gewonnen ſei, hat alſo alles Sittliche im Zuſammenhang mit dem religiöſen Fundament zu betrachten. Eben daher aber kann ſie ſich nicht über das ſittliche Leben in allen ſeinen Erſcheinungen im einzelnen verbreiten; ſie hat im weſentlichen dabei ſtehen zu bleiben, wie durch das Chriſtentum die chriſtlich-ſittliche Geſinnung und die Kraft der Bethätigung dieſer Geſinnung gefördert werde. Abgeſehen von den allgemeinen ethiſchen Grundſätzen, welche unmittelbar zugleich in dem chriſtlichen Bewußtſein, ſofern es dem Willen einen neuen Impuls verleiht, enthalten ſind, hat die Predigt es daher im einzelnen weit eher mit der Ausbildung der ſittlichen Perſönlichkeit zu thun, da dieſe mit der perſönlichen Heilserfahrung im engeren Zuſammenhang ſteht, als daß ſie in die anderen ſittlichen Sphären ſich in concreto einmiſchen könnte, da ſie nur dasjenige in ihren Kreis aufnehmen kann, was eine direkte und unmittelbare Beziehung zu dem religiöſen Leben hat. Sie kann z. B. die Pflicht des Vergebens im Anſchluß an die Er-

---

auf die Erfahrung der göttlichen Liebe in Chriſto, in welcher eben die ethiſche Triebkraft liegt. So haben dieſe Predigten nur chriſtlichen Charakter, ſofern ſie eben den Inhalt der chriſtlichen Erfahrung als ihr Fundament zur Darſtellung bringen, zumal Bekennen hier um ſo mehr ſtattfindet als der Prediger nicht bloß andere ermahnt und ſtraft, ſondern immer zugleich ſich ſelbſt predigen muß.

fahrung des göttlichen Vergebens einschärfen, indem sie zugleich auf die Kraft hinweist, welche von der Erfahrung des göttlichen Vergebens für diese Tugend ausgeht. Sie kann daran erinnern, daß der Staat die göttliche Gerechtigkeit abbildlich auf Erden handhabe, daß für das christliche Bewußtsein der Staat gottgewollt sei. Aber die Predigt kann sich nicht in concreto in das Staatsleben einlassen. Denn das hat mit dem religiösen Fundament nicht mehr unmittelbar zu thun [2]). Mit einem Worte, das Sittliche muß von der Predigt in dem Religiösen fundamentiert, und so die Größe der christlichen Erfahrung als Grundlage des Sittlichen dargestellt werden.

Im übrigen werden wir unter den angegebenen Restriktionen der Individualität des Predigers vollen Spielraum gönnen müssen, insonderheit auch darin, ob er in einer einzelnen Predigt mehr das unmittelbar Religiöse (im guten Sinne Mystische) oder das dogmatisch belehrende oder ethische Moment, beide in der bezeichneten Unterordnung unter das religiöse zur Darstellung bringt. Am besten ist es, wenn er in seiner gesamten Predigerthätigkeit keines von allen vernachlässigt, alles aber dem Zweck der Erbauung [1]) dienstbar macht, nur so, daß die eigentümlichen Bedürfnisse der Zeit und der Gemeinde, mit denen der Prediger bekannt sein muß, ihre Berücksichtigung finden müssen.

§ 14.

Die Ästhetik im Kultus.

Es ist die Bedeutung des ästhetischen Momentes für den Kultus noch mit einigen Worten zu berücksichtigen, da sich hier

---

1) Mit Recht fordert Binet von der Predigt, daß sie als Inhalt stets auf irgendwelche Weise das ganze Christentum haben müsse; denn es ist eben das Christentum ein im Menschen wirksames Prinzip, die Erfahrung der Versöhnung mit Gott in Christus. „Tout le christianisme doit se trouver dans chaque sermon“ (p. 245). Vgl. „Halte was du hast“, Jahrg. 1; Weiß, Das Wesen der Predigt, S. 534 f.

2) Vgl. unten § 21.

überaus schwierige Fragen erheben. Denn wie schon bemerkt, wird sich die ästhetische Funktion besonders im Kultus geltend machen. Es können sowohl die bildenden als die redenden Künste im Interesse des Kultus zur Geltung kommen. Was die ersteren angeht, so können sie von dem Bau des Gotteshauses und seinem Schmuck in Plastik und Malerei bis zu den schönen Formen der kirchlichen Gerätschaften verwendet werden. Ein doppelter Abweg ist hier zunächst möglich, einmal daß diese Formen in bloß sinnliche Pracht ausarten, welche die Massen blenden, was nicht einmal ästhetisch befriedigen kann, und sodann als Reaktion dagegen eine Abneigung gegen allen Schmuck durch die bildenden Künste, während doch auch die Phantasie befriedigt werden muß, wenn die Religion den ganzen Menschen erfassen soll. Freilich läßt sich insbesondere gegen die Verwendung der bildenden Künste ein Bedenken erheben, das schon in dem alten Bilderstreit zutage tritt. Was sind die bildlichen Darstellungen anders als irgendwelcher symbolischer Ausdruck für religiösen Inhalt? Wenn nicht ein religiöser Inhalt in dem ästhetischen Schmuck symbolisiert wird, so ist es nicht berechtigt, denselben in der Kirche für den Kultus zu verwenden. Die bildlichen Darstellungen nun bergen die Gefahr in sich, auch wenn an sich in ihnen die ästhetische Form nicht in falscher Weise über den religiösen Inhalt überwiegt, daß sie selbst mit dem Inhalt, den sie darstellen, identifiziert, selbst für heilig und verehrungswürdig gehalten werden, daß mit einem Wort der Kultus durch Kreaturvergötterung verdorben wird. Daß, wenn die Symbolik unklar und undurchsichtig wird, der Masse es besonders nahe liegt, die Symbole mechanisch zu verehren, oder geheimnisvolle Kräfte ihnen zuzuschreiben, ist nur zu wahr (z. B. Amulette u. dgl.) [1]). Aber auch wenn das Symbol deutlich ist, wie z. B. die Statue eines Heiligen, ist doch die Gefahr der Bilderverehrung keineswegs ausgeschlossen. Es kommt zunächst darauf an, daß zwischen dem Gegenstand der Darstellung und der sinnlich-ästhetischen Darstel-

1) Hier ist die Gefahr des Fetischismus naheliegend. Vgl. Pfleiderer, Religionsphilosophie, S. 319. 742. Fetischismus ist keine besondere Form der Religion, sondern Fetische sind „sakramentale Kultusobjekte". Vgl. auch Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung der Religion, S. 117f.

lungsform unterſchieden werde, was eben bei der Bilderverehrung nicht geſchieht. Das aber iſt nur möglich, wenn die Klarheit des religiöſen Bewußtſeins überhaupt ſo gepflegt wird durch die bekennende Seite des Kultus und durch die richtige erziehende Thätigkeit der Kirche, daß ein Rückfall zu ſo groben Verwechſelungen von Bild und dem Gegenſtand des Bildes nicht vorkommt. Nur dann alſo kann die Kirche ſich mit gutem Gewiſſen des äſthetiſchen Schmuckes bildlicher Darſtellungen bedienen, wenn ſie ſicher ſein darf, daß dadurch das religiöſe Bewußtſein nicht irre geführt wird. Wenn aber dieſe Bedingung erfüllt iſt, ſo hat allerdings die bildliche Ausſchmückung der Kirchen in Plaſtik und Malerei u. ſ. w. nicht nur keine Bedenken, ſondern wenn die bildlichen Darſtellungen ſelbſt religiöſen Geiſt atmen, dienen ſie, wie auch der würdige kirchliche Bauſtil, zur Erhöhung der andachtvollen Stimmung, da die Phantaſie hierdurch zugleich religiös belebt wird. Freilich iſt über das Maß, in welchem dieſe bildliche Darſtellung zur Geltung kommen darf, von je her Meinungsverſchiedenheit geweſen. Der Bilderſtreit endete damit, daß die Plaſtik in der griechiſchen Kirche verworfen wurde, während die römiſche Kirche dieſelbe beibehielt. Man wird in dieſer Hinſicht ſchwer einen allgemeingültigen Kanon aufſtellen können, da das Maß der Anwendung äſthetiſchen Schmuckes, wie ihn die bildenden Künſte geben können, von dem jeweiligen Stand dieſer Künſte, beſonders in ihrem Verhältnis zur Religion, von der Individualität der Nationen, welche in verſchiedenem Maße ein Intereſſe an der äſthetiſchen Ausſchmückung haben, ſelbſt von dem Vermögen, das den Kirchen zugebote ſteht, abhängt. Wir können daher nur zuſammenfaſſend ſagen: wenn die Kirche dafür ſorgt, daß alle dieſe Darſtellungen den äſthetiſchen Geſchmack befriedigen, dem religiöſen Zwecke untergeordnet bleiben, wenn die Verwendung der Kunſt dem angemeſſen beſchränkt iſt und gegen Ausartung des Kultus in Bilderdienſt oder gar Fetiſchismus die genügende Garantie gegeben iſt, iſt das Erforderliche geſchehen.

Auch das iſt zum Teil von der Individualität der Nationen und der Partialkirchen abhängig, ob die bildenden oder die redenden Künſte mit der Muſik in den Vordergrund treten. Man hat darauf hingewieſen, daß der Katholicismus mehr den bildenden

Künſten Raum verſtatte, während der Proteſtantismus die redenden Künſte und die Muſik bevorzuge, was vielleicht auch mit dem Charakter der Völker zuſammenhängt, in welchen der Katholicismus und der Proteſtantismus ſeine eigentliche Heimat hat, der Romanen und Germanen. Wie dem aber auch ſei, nicht nur bei Anwendung der bildenden Künſte, ſondern auch der Muſik und der redenden Künſte ergeben ſich eigentümliche Gefahren, welche zu vermeiden ſind. Die Muſik hat die Eigentümlichkeit, dem individuellen Empfinden vollen Spielraum zu laſſen; ſie weiſt den Geiſt nicht mit derſelben Notwendigkeit auf den religiöſen Inhalt, auch wenn ſie religiöſe Muſik iſt, wie das z. B. bei der Malerei der Fall ſein kann; ſo iſt es denn hier beſonders leicht möglich, daß die religiöſe Erbauung durch den äſthetiſchen Genuß in den Hintergrund gedrängt wird [1]). Daher muß hier für kultiſche Zwecke das Wort erklärend hinzukommen und dem Hörer die Anleitung geben, in einer beſtimmten Richtung ſich anregen zu laſſen. Am meiſten iſt der bezeichneten Gefahr vorgebeugt durch den Gemeindegeſang, wo die Verbindung von Poeſie und Muſik dazu dient, jeden, der ſich beteiligt, zu Gott zu erheben. Es iſt aber deshalb auch von der größeſten Wichtigkeit, einmal, daß dieſer Geſang von Jugend auf geübt werde, dann aber auch, daß der Inhalt der Lieder wirklich erbaulicher Art ſei, daß ſtatt trockener dogmatiſierender oder moraliſierender Verſe wirklich inhaltlich auch religiös befriedigende, dem Bedürfnis der Zeit entſprechende und dem äſthetiſchen Geſchmack nach Seiten der Form genügende Geſänge im Kultus verwertet werden. Gerade für den Proteſtantismus iſt dieſes Gebiet um ſo wichtiger, weil hier eine allgemeine aktive Beteiligung aller Gemeindeglieder am Kultus möglich iſt [2]).

Je mehr im Proteſtantismus ferner das Wort zur kultiſchen Bedeutung kommt, um ſo gewichtiger iſt hier die Frage, in welcher Weiſe im Gebet und in dem religiöſen Bekennen, beſonders

---

1) Vinet ſagt in dieſer Beziehung von der Liturgie überhaupt: „Theologie pastorale“, p. 220: „La liturgie doit avoir le charactère le plus propre à avertir l'âme et à l'élever non à la distraire et à l'amuser.“

2) Vgl. Schöberlein, Die Muſik im Kultus der evangeliſchen Kirche.

in der Predigt das ästhetische Moment anzuwenden, überhaupt auf die Befriedigung der Phantasie Rücksicht zu nehmen sei, und gerade hier erheben sich große Schwierigkeiten. Das Gebet wie die Predigt soll Schwung haben, der fromme Inhalt soll zugleich durch die gestaltende Kraft der Phantasie eine würdige Form gewinnen. Wenn nicht die Phantasie hier mitwirken kann, so verliert der Kultus, besonders je mehr er das bloße Wort in den Vordergrund treten läßt, an Unmittelbarkeit, Lebendigkeit, Frische, büßt dadurch bedeutend an Kraft der Erhebung, also auch an Anziehungskraft ein, besonders auch an Anschaulichkeit und Popularität. Es gilt aber keineswegs bloß für die Masse, sondern für alle, daß die Anschaulichkeit der Darstellung, die konkrete Gestaltung allgemeiner religiöser Wahrheiten erst den Eindruck von der Macht der religiösen Wahrheit über die konkrete Wirklichkeit wachruft und dadurch einen wesentlichen Mangel der bloß objektiven erkenntnismäßigen Darstellung ergänzt, da die Religion nicht bloß Begriffssache ist, sondern konkrete Realität in den Einzelnen sein soll. Allein mit diesen Vorzügen der Einmischung der Phantasie in die religiöse Darstellung durch das Wort sind auch leicht Schattenseiten verknüpft. Das ist zunächst selbstverständlich, daß das ästhetische Moment in der Anwendung des Wortes nicht dermaßen überwiegen darf, daß man mehr ästhetischen Genuß als religiöse Erbauung findet. Das würde dem Kultus seinen feierlichen Ernst rauben, wenn der religiöse Gehalt gegen die ästhetische Form der Darstellung zurücktreten würde, wie vollends eine Überladung mit ästhetischem Redeschmuck schon vom ästhetischen Standpunkt aus verwerflich sein würde, der Einfachheit fordert [1]).

Noch eine andere Gefahr ist mit der Anwendung der Phantasie in der kultischen Darstellung im Wort verbunden. Denn während mit ihrer Hilfe die religiöse Begeisterung in Fluß kommt,

1) Vgl. Palmer, Evangelische Homiletik, S. 427 f., der zwar fordert, daß die Predigt dem feiernden Charakter des Gottesdienstes entsprechend schöne Form haben solle, aber vor der Rhetorik warnt, von der Kant mit Recht sage, sie wolle bereden statt zu überzeugen. „Gerade dies Berechnen der Wirkung, diese Meinung, die Herzen seien abhängig von deinen rhetorischen Wendungen, stößt mich ab.“ Er macht mit Recht auf die Gefahr aufmerksam, unwahr zu werden (S. 429. 431).

beachtet man weniger, daß die oft überschwengliche Sprache der religiösen Rede es mit den Ausdrücken und Darstellungsmitteln nicht genau nimmt. Es kann leicht geschehen, daß in einer Religion, welche auf das Historische ein besonderes Gewicht legt, gerade durch die religiöse Phantasie der historische Sachbestand getrübt wird. Es ist weniger um die Genauigkeit in historischer Beziehung in der kultischen Darstellung zu thun als darum, sich den Wert der heiligen Geschichte voll zu vergegenwärtigen, und es ist so die Entstehung frommer Sagen durchaus natürlich; eine Fülle von Legenden bildet sich auf diesem Wege, eine kirchliche Mythologie, die Rothe [1]) geradezu fordert. Aber das ist nicht das einzige. Das Bedürfnis, das Übersinnliche sich sinnlich zu vergegenwärtigen, führt dazu, die Erinnerung an besonders fromme Persönlichkeiten, vollends wenn sie für die geschichtliche Entwickelung der Religion von Bedeutung sind, im Kultus so zu pflegen, daß ihr Wert nach und nach immer mehr gesteigert wird, bis sie als eine Art Mittler zwischen Gott und den Menschen erscheinen; es bildet sich eine Heiligenverehrung, an die sich Reliquienkultus und anderes anschließt; das Bedürfnis, sich besonders dem göttlichen Schutze empfohlen zu wissen, versinnlicht sich in der Verehrung besonderer Heiliger als Schutzpatrone; ja es können geradezu aus solcher kultischen Verehrung Dogmen entstehen, wie z. B. das Mariendogma, und nicht selten geschieht es, daß solches, was ursprünglich lediglich der begeisterten Rede entsprang, namentlich je mehr sich eine Manier der Rede, ein bestimmter Stil ausprägt, nach und nach zum Gegenstand des Glaubens und der Lehre wird. So werden hier häufig die Vorteile, welche die Anwendung der Phantasie in der Rede bringt, durch bedeutende Nachteile erkauft, indem die Form der Darstellung den objektiven religiösen Kern verdunkelt und so der mannigfachste Irrtum Platz greift. Und damit ist doch auch wieder der Kultus selbst geschädigt. Denn der Fromme hat doch zugleich das Bedürfnis nach Wahrheit. Gerade die Herrlichkeit des religiösen Wahrheitsgehaltes ist es, welche auf würdige Weise zur Darstellung gebracht werden soll. Mit einem Worte: wenn wir oben bemerkten, daß um der Klar-

1) Vgl. „Ethik" (2. Aufl.), Bd. II, S. 399: „Eine Mythologie gehört wesentlich zum Inventarium der Kirche."

heit des religiösen Bewußtseins willen im kultischen Handeln das Wort die erste Stelle einnehmen müsse, so ergiebt sich hier, daß auch in der (allerdings durch die Phantasie mitbestimmten) kultischen Darstellung im Wort nur auf andere Weise wieder der Klarheit des religiösen Inhaltes und der Wahrheit der religiösen Erfahrung Abbruch geschieht.

Diese Disharmonie zwischen dem Interesse der religiösen Phantasie und dem ebenfalls von der Religion angeregten Wahrheitssinn zu heben, ist eine sittliche Aufgabe. Es muß möglich sein, ohne Verfälschung den Wahrheitsgehalt der Religion in einer auch dem ästhetischen Sinn und dem Bedürfnis der Phantasie genügenden Form im Worte darzustellen. Es ist eine sittliche Aufgabe, beide Vermögen der Seele ohne Disharmonie zu befriedigen. Auch hier wird es darauf ankommen, daß das ästhetische Bedürfnis dem religiösen untergeordnet werde. Das muß sich zuerst darin zeigen, daß nicht die Phantasie ihre Darstellung auf Kosten der religiösen Wahrheit vollziehe. Es ist zu diesem Zweck schon in der Erziehung darauf zu achten, daß die Phantasie nie dem Wahrheitssinn zuwider sich ergehen darf. Sodann aber zeigt sich hier die Bedeutung der von der Phantasie sich emanzipierenden, den Wahrheitsgehalt der Religion in objektiver, möglichst präciser Form darstellenden Wissenschaft, welche die Aufgabe hat, den Einfluß der Phantasie auf die kultische Darstellung zu regulieren. Freilich ist das nicht so leicht, wie es auf den ersten Blick aussieht. Denn es kann sein, daß unter dem Einfluß der Phantasie ein Glaubensartikel entstanden ist, welchen sich die kirchliche Dogmatik früherer Zeiten unbefangen angeeignet und in eine anscheinend objektive begriffliche Form gebracht hat, so daß auch solches, was ursprünglich dem Gebiet der Phantasie entstammt, zur Glaubenspflicht erhoben ward. Es wird deshalb notwendig sein, daß im Interesse der Wahrheit mit wissenschaftlichen Mitteln teils historischer, teils rationaler Forschung das, was als religiöse Wahrheit anzusehen ist, von der Einkleidung der Phantasiesprache losgelöst werde, d. h. es bedarf der wissenschaftlichen Kritik [1]), welche freilich ihrerseits

1) Es ist ein Zeichen für die Erhabenheit des Christentums über alle anderen Religionen, daß es diese Kritik nicht ausschließt, sondern durch den

in der Irre geht, wenn sie, statt dienendes Mittel zu sein, sich als Selbstzweck gebärdet, was um so thörichter wäre, als bekanntlich alle Kritik nur so lange arbeiten kann, als sie einen zu kritisierenden Stoff hat, sich also eben hierdurch als unselbständige, dienende Größe dokumentiert. Je klarer nun die Erkenntnis ist, um so freier kann sich auch die Phantasie ergehen, weil um so weniger eine Verdunkelung der Wahrheit durch ihre Darstellung zu befürchten ist. Es ist also keineswegs die Phantasie in der kultischen Rede zu beseitigen. Es darf im Kultus nicht der Glaubensinhalt in der wissenschaftlich präcisen Form der Lehre vorgetragen werden. Diese kalte verstandesmäßige Form genügt für den Kultus nicht, in welchem die abstrakt begriffliche Wahrheit mit Fleisch und Blut bekleidet, in konkreten Bildern zur Anschauung gebracht werden muß. Nur im Hintergrunde muß das wissenschaftliche Bewußtsein wirken, indem es verhütet, daß die durch die Phantasie beeinflußte Darstellung an der Wahrheit Schiffbruch leidet. Es ist z. B. nicht einzusehen, warum nicht historisch nicht sicher zu ermittelnde Thatsachen in der kultischen Darstellung ihren Wert behalten sollen, wenn dieselben nur so verwertet werden können, daß durch sie der Kern einer religiösen Wahrheit zur deutlichen Anschauung kommt. Es kann nicht Aufgabe der kultischen Darstellung sein, historische Kritik zu üben; sie verfährt daher nicht unwahr, wenn sie das historisch nicht sicher zu Ermittelnde nicht leugnet, sondern zum Zwecke der Illustration einer religiösen Wahrheit, die noch heute erfahren werden kann und erfahren wird, verwendet. Unwahrheit würde sich erst dann einschleichen, wenn das historisch nicht sicher zu Ermittelnde als Historisches Heilswert beanspruchen wollte. Wir dürfen freilich nicht verschweigen, daß eine volle Harmonie zwischen jener kritischen Thätigkeit und der Phantasieaktion in der Gegenwart noch nicht erreicht ist. Wenn daher auch im allgemeinen anerkannt werden muß, daß die wissenschaftliche kritische Funktion als der Regulator der Phantasiethätigkeit anzusehen ist, daß also in jedem, der in dem Kultus überwiegend thätig ist, beides, Wahrheitssinn

---

Wahrheitssinn, den es fordert, eher fördert. „Prüfet alles und das Gute behaltet", 1Thess. 5, 21.

und Phantasie, beisammen sein soll, so wird es doch mehr kritisch und mehr gemüts- und phantasiemäßig angelegte Geister geben, und es kann nicht ausbleiben, daß die ersteren den letzteren öfter als ungläubig, umgekehrt die letzteren den ersteren als abergläubisch und phantastisch erscheinen. Allein im Kultus selbst muß dieser Gegensatz schweigen, da der Kultus ja nur aus dem Gemeinschaftstriebe, aus der christlichen Liebe hervorgeht. Hier muß jeder den Willen haben, den anderen als Glied der Kultusgemeinschaft anzuerkennen, und beide müssen bereit sein, sich des wesentlichen gemeinsamen Inhalts bewußt zu werden, indem der Kritiker sein kritisches Bewußtsein der Absicht sich zu erbauen unterordnet, der Gemüts- und Phantasiemensch aber sich so weit beherrscht, daß er den Kritiker, dessen Geschäft auch zum Wohl der Kirche nötig ist, nicht mißtrauisch beargwöhnt.

Wir haben früher [1]) darauf hingewiesen, daß die erkennende Funktion in der Irre gehe, wenn sie die Beziehung auf den Kultus aus den Augen lasse. Das Ausgeführte scheint dem zu widersprechen. Denn hier scheint es, daß die Wahrheit des religiösen Erkennens gerade durch Beziehung auf die durch die Phantasie mitbedingte Kultusdarstellung not leide, und daß gerade die wissenschaftliche Thätigkeit dazu dient, die Auswüchse kultischer Darstellung zu rektifizieren. Allein wir haben oben ebenfalls darauf hingewiesen, daß die wissenschaftliche Arbeit dazu notwendig sei, das religiöse Bewußtsein über seinen Inhalt völlig aufzuklären. Ebenso aber halten wir den Satz aufrecht, daß, wenn die wissenschaftliche Thätigkeit sich nicht darauf richtet, den Inhalt der religiösen Erfahrung zum Bewußtsein zu bringen, sie nicht mehr als kirchliche Wissenschaft kann angesehen werden. Ihre Aufgabe ist es eben, der kultischen Darstellung zu dienen, so weit sie kirchliche Wissenschaft ist, dafür zu sorgen, daß der religiöse Gehalt in der kultischen Darstellung einen möglichst wahren (wenn auch mit durch die darstellende Phantasie beeinflußten) Ausdruck finde. Alle Präcisierung des religiösen Erfahrungsinhaltes, alle Kritik soll, so weit die Theologie kirchliche Wissenschaft ist, zugleich Mittel sein für eine vollkommenere kultische Darstellung. Sobald die

1) S. o. S. 35. 57.

kirchliche Wissenschaft die Beziehung auf die religiöse Erfahrung und die Darstellung derselben im Kultus außeracht läßt, so gerät sie auf Irrwege, wie oben gezeigt ist [1]). Kurz, ihre Aufgabe ist es, wenn auch nicht ihre einzige, die Kultusdarstellung mittelbar zu regulieren, indem sie den Glaubensinhalt zum klaren Bewußtsein bringt, aber nicht für die Kultusdarstellung bestimmte Formeln vorzuschreiben, da hier vielmehr die Phantasie um so freier walten kann, je klarer der Glaubensinhalt vor der Seele steht. Doch hiermit sind wir schon zu der intellektuellen Funktion übergeführt.

2. Die intellektuelle Funktion.

§ 15.

Die kirchliche Wissenschaft.

Es ist schon oben gezeigt, wie die Kirche einer kirchlichen Wissenschaft bedarf, wie sie ein Bekenntnis im engeren Sinne bilden wird, und auch die Heranbildung der Jugend, wie die Katechese Erwachsener, die für das Christentum sollen gewonnen werden, ist zum großen Teil intellektueller Art.

Die kirchliche Wissenschaft hat ihren letzten Zweck, wie bemerkt, in der Förderung der Kirche als Kultusgemeinschaft. Allein neben der kirchlichen Theologie kann es eine Form der Theologie geben, welche eine relativ selbständige Stellung gegenüber der Kirche als Wissenschaft vom Christentum einzunehmen vermag. Betrachten wir beide Formen der Theologie zunächst für sich und dann in ihrem Verhältnis zu einander!

Die kirchliche Theologie muß von dem Begriff der Kirche aus das kirchliche Handeln allseitig beschreiben. Sie muß also den Begriff der Kirche feststellen und muß von diesem Begriff aus die verschiedenen Funktionen der Kirche für sich und in ihrem Verhältnis zu einander zur Darstellung zu bringen. Das letztere ist die Aufgabe der praktischen Theologie. Die Feststellung des Begriffs der Kirche ist aber nur möglich durch die Erkenntnis ihres Zweckes und des

1) Vgl. o. S. 31. 35. 57.

Inhalts ihres Gemeinschaftslebens. Beides ist unmittelbar verbunden. Der Inhalt des kirchlichen Gemeinschaftslebens ist die gegenwärtige Gotteserfahrung der Gemeinde, welche zugleich Liebesgesinnung entzündet; ihr Zweck ist, dieselbe zu klarem Bewußtsein und zu gemeinsamer Darstellung zu bringen. Die Theologie hat hiernach die Aufgabe, den Glaubensinhalt der gegenwärtigen Kirche klar darzustellen. Die Glaubenslehre ist also ein Teil der kirchlichen Wissenschaft. Insofern die Gottesoffenbarung zugleich ethischer Art ist und sofern der ethische Faktor bei der Entstehung der Kirche ebenfalls beteiligt ist, ist mit der Glaubenslehre die kirchliche Sittenlehre zu verbinden, um von derselben aus mit der Glaubenslehre zusammen die Grundlage für den gegenwärtigen Kirchenbegriff zu gewinnen. Da die Kirche dogmatisch-ethischer Art ist, so wird Glaubens- und Sittenlehre als kirchliche in der Aufgabe gipfeln, den Begriff der Kirche klar zu stellen und so die Basis für die praktische Theologie zu bilden, welche das kirchliche Handeln beschreibt.

Da nun aber die Kirche in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit, mit ihrem gegenwärtigen Glauben und ihrer gegenwärtigen Ethik, mit ihrem gegenwärtigen kirchlichen Handeln das Resultat einer langen historischen Entwickelung ist, so wird die historische Untersuchung dieser Gegenstände einen weiteren Teil der Theologie bilden müssen, weil nur im historischen Zusammenhange die gegenwärtige kirchliche Lehrbildung und Praxis begreiflich wird. Diese historische Untersuchung, welche sich nach dem früher Bemerkten in die Untersuchung über die Zeit der Stiftung der Kirche und ihre spätere Entwickelung einteilen wird, steht natürlich ebenfalls im Dienste der praktischen Theologie, teils indirekt, indem sie dazu mitwirkt, von der historischen Seite der dogmatisch-ethischen Begriffsbestimmung der Kirche zuhilfe zu kommen, teils direkt, indem die Kenntnis des kirchlichen Lebens der Vergangenheit unmittelbar auch der richtigen kirchlichen Lebensführung der Gegenwart dienen muß.

Hiermit hätten wir als Gegenstände der kirchlichen Wissenschaft die praktische Theologie, der die systematische Theologie, welche den gegenwärtigen Glauben und die gegenwärtigen ethischen Grundlagen der Kirche beschreibt, und die historische Theologie dienen.

Allein das genügt noch keineswegs. Schon das Verhältnis der rein empirisch gefaßten systematischen Theologie zu der historischen läßt große Schwierigkeiten übrig. Denn wenn uns die historische Theologie zeigt, welche Entwickelung die Kirche in ihrer Lehre, ihrer Sitte, in der Handhabung ihrer Funktionen, in dem Begriff von sich selbst durchgemacht habe, so läßt sich daraus vielleicht schließlich der gegenwärtige Stand der Glaubens- und Sittenlehre, sowie des Kirchenbegriffs verstehen; aber es wird zugleich die Frage unwillkürlich rege, ob denn die heutige Gestaltung in all diesen Beziehungen die letzte sein werde, ob nicht auch die gegenwärtige Kirchenlehre und der gegenwärtige Kirchenbegriff in mannigfacher Hinsicht unvollkommen sei. Unter einem anderen Gesichtspunkt haben wir über diesen selben Gegenstand schon gesprochen. Wir haben damals erkannt, daß die Kirche in keinem Moment ihres empirischen Daseins in Lehre und Leben für vollkommen könne gehalten werden [1]). Ist aber das der Fall, so kann sich die systematische Theologie insbesondere mit der Beschreibung der gegenwärtigen Gegebenheit nicht begnügen. Man wird vielmehr einen Maßstab auch für die Beurteilung der gegenwärtigen Gestalt der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre haben müssen.

Hier wird man zunächst in der Urkirche diesen Maßstab finden wollen, also in der Urkunde über die Urkirche, in der Schrift. Es würde dann ein Teil der historischen Theologie zum Maßstab für die systematische Theologie gemacht werden. Da schon über das Verhältnis der späteren kirchlichen Entwickelung zur Urkirche die Rede gewesen ist [2]), können wir uns in dieser Beziehung kurz fassen. Es wurde festgestellt, daß es auch ein Ideal der Entwickelung für die Kirche gebe. Darin aber liegt, daß die Urkirche nicht in jeder Beziehung für die spätere Entwickelung normativ sein kann. Schon hierdurch würde die normative Autorität der Schrift dahin begrenzt werden müssen, daß nicht die gesamte Lehre durch die Schriftlehre unmittelbare Bestätigung finden kann, sondern daß die systematische Theologie mit ihren gegenwärtigen Lehrbestimmungen der biblischen Lehre nur nicht widersprechen oder

1) S. o. S. 70 f.

2) Vgl. o. S. 65 f. 82 f.

im besten Falle als ihre Konsequenz dargestellt werden müßte. Allein selbst diese Anwendung der Schrift für die spätere Lehre ist nicht so einfach, wie es auf den ersten Blick scheint. Denn daß nur eine der späteren bestimmteren Lehrbildungen als die Konsequenz der gemeinsamen Anschauung des Neuen Testamentes sich aufzeigen ließe, ist um so mehr zweifelhaft, als im Neuen Testament selbst schon eine Reihe individueller Auffassungen dieses Gemeinsamen sich zeigen, von denen man schwerlich erweisen kann, daß sie nur als mehr oder weniger konsequente Auffassungen des christlichen Prinzips sich ansehen lassen. Wenn es gerade die Arbeit der weiteren kirchlichen Wissenschaft ist, die nicht in näherer Vermittelung stehenden Begriffe in die im Neuen Testament noch zum Teile vermißte Vermittelung zu setzen, so ist es sehr fraglich, ob nur eine Art diese Vermittelung in den einzelnen Lehrpunkten herzustellen der Konsequenz der neutestamentlichen Anschauung entspricht.

Dazu kommt, daß die späteren dogmatischen Begriffsbildungen auch daraufhin zu beurteilen sind, ob sie den von der Wissenschaft an sie gestellten Anforderungen genügen, was durch den Rückgang auf die weniger ausgeführten früheren Begriffsbestimmungen vollends nicht festzustellen ist. Denn die Bibel ist nicht bloß ein Lehrbuch; in ihr tritt das Christentum als eine lebendige, den ganzen Menschen durchdringende Kraft auf, eben darum überall in konkreter, unmittelbarer Gestalt. Diese belebende Kraft der Bibel muß notwendig ihre Anwendbarkeit als Maßstab für die Beurteilung begrifflich präcis ausgebildeter Lehre beschränken [1]). Denn ihre Absicht ist gar nicht vor allem, eine Lehre von Gott zu überliefern, sondern zu Gott selbst hinzuführen, damit wir selbst Gott erfahren können, also mehr noch als durch Lehre durch lebendige Darstellung der Frömmigkeit überhaupt Frömmigkeit zu entzünden.

Als Resultat würde sich hiernach ergeben, daß der Rückgang auf das Urchristentum nicht dazu dienen kann, uns über die

1) Die normative Autorität der Schrift ist nicht bloß kritisch zu nehmen, sondern sie ist im Sinne wahrer Autorität zugleich fördernd, d. h. auch für die theologische Wissenschaft Richtung gebend, indem sie zu neuen Kombinationen anregt durch Probleme, die sie stellt.

Richtigkeit der gegenwärtigen Lehre gerade in ihren Nuancierungen anderen als negativen Aufschluß zu geben, ob nämlich das christliche Prinzip durch die gegenwärtige Gestaltung der Lehre verletzt wird oder nicht; im besten Falle, ob sie mit einem der neutestamentlichen Lehrtypen in concreto in Übereinstimmung stehe oder nicht. Aber immer würden doch auch in dem letzteren Falle eine Reihe feinerer Ausbildungen der Lehre übrig bleiben, für deren Richtigkeit man aus dem Neuen Testament keine Gewähr finden könnte [1]). Und doch gerade hierauf käme es an.

Denn es ist nicht möglich, diese späteren Modifikationen der Lehre als unwichtig für das praktische Leben der Kirche anzusehen. Man könnte zwar sagen, gerade das sei der Vorzug bei dem Rückgang auf die Bibel, daß man das „zum Heil Notwendige", das für die Gemeinschaft praktisch Wichtige von den Objekten theologischen Schulgezänkes unterscheiden lerne und so die Kirche vor einem Intellektualismus bewahrt bleibe, welcher das Heil von einer genauen und feinen Ausbildung der Glaubenslehre abhängig mache. Das zeige sich insbesondere bei der Verwendung der Theologie für den Kultus, wo es auf eine lebendige, den ganzen Menschen ergreifende Darstellung des frommen Bewußtseins ankomme, wozu der Rückgang auf die Schrift Anleitung gebe, indem er vor

1) Vgl. o. S. 83 f., wo im allgemeinen darauf hingewiesen wurde, wie das Urchristentum durch Intensität, intensive Geltendmachung seines Prinzips unter den gegebenen Zeitumständen mustergültig sei, die extensive Arbeit dagegen den späteren Zeiten vorbehalten bleibe. Das gilt insbesondere auch von der intellektuellen Funktion nicht minder als von dem ethischen und praktischen Gebiete, wo man kaum Bedenken hat, den Satz gelten zu lassen. Aber allerdings muß ebenso betont werden, daß alle Lehrbildungen daraufhin stets müssen angesehen werden, ob sie nicht das christliche Prinzip selbst aufheben, und insofern werden sie allerdings der Schrift unterstellt bleiben. Im übrigen zeigt die Dogmengeschichte genug Beispiele dafür, daß die nähere Ausbildung einer Lehre z. B. über das Verhältnis von Freiheit und Gnade kaum durch das neue Testament oder einen der neutestamentlichen Schriftsteller präcise normiert ist, oder auch nur so bestimmt ist, daß nur eine Möglichkeit näherer Präcisierung übrig gelassen wäre. Dagegen ist das Problem der Vereinigung sehr bestimmt gestellt (S. 123). Die Klarheit der Schrift gilt bekanntlich nur von dem zum Heil Notwendigen, d. h. von dem christlichen Prinzip. Vgl. o. S. 86 f. Übrigens ist Unbestimmtheit und Unklarheit noch keineswegs identisch.

Überschätzung der feinen Ausbildung der Lehre und der begrifflich trockenen Verwertung derselben im Kultus bewahre, welche am Ende nur dazu führe, daß man über die Köpfe weg predige. Allein so richtig diese Warnung vor einseitigem Intellektualismus ist, historisch betrachtet, kann man nicht sagen, daß der Rückgang auf die normative Autorität der Schrift vor demselben wirklich bewahrt habe; im Gegenteil nur ein lebendiger gegenwärtiger Glaube vermag einen falschen Intellektualismus abzuwehren. Die Schrift richtig zu verwerten, hängt mit von der Auffassung ab, die man über sie hat.

Aber die weitere Ausbildung der Glaubenslehre, soweit sie über die Schrift hinausgeht, ist auch nichts Gleichgültiges. Denn es handelt sich dabei nicht bloß um feinere Ausbildung im einzelnen, sondern auch darum, den Inhalt der Lehre als ein Ganzes zu vollem Bewußtsein zu bringen, und das Einzelne, das wohl auch im unmittelbaren religiösen Bewußtsein, in unmittelbarer und mehr unbewußter Form zu einem Ganzen verbunden sein kann, in dem Zusammenhang dieses Ganzen zu würdigen. Eine solche Arbeit aber kann niemand für bedeutungslos halten, der eine Ahnung davon hat, wie das Einzelne durch den Zusammenhang, in den es gestellt wird, seine eigentümliche Bedeutung erst voll erhält, wie wichtig gerade auch für das praktische Leben, das immer in Gefahr steht, in dem Einzelnen sich zu verlieren, die Schätzung des Einzelnen von dem Ganzen aus sei, vorausgesetzt, daß es gelingt, diese zusammenhängende Erkenntnis überall für die einzelnen Fragen des praktischen Lebens flüssig zu machen, mag dies alles auch nicht zum Heil unbedingt notwendig sein.

Je wichtiger aber diese Ausgestaltung der Lehre gerade auch in den über das Neue Testament hinausgehenden Nuancierungen ist, um so mehr bedarf man gerade für sie auch einen Maßstab der Beurteilung, der, wie gezeigt, in dem Rückgang auf das Neue Testament nicht in genügendem Maße gegeben ist. Die obige Darstellung der theologischen Wissenschaft (S. 121) erweist sich also als unvollständig [1]).

1) Daß vollends eine Reduzierung der systematischen Theologie auf die biblische Theologie, wie sie von manchen angestrebt wird, nicht möglich ist, geht schon daraus hervor, daß die Darstellung des gegenwärtigen Glaubens in seiner

Dasselbe aber ergiebt sich daraus, daß die Theologie es nicht umgehen kann, ihre Position im Zusammenhang mit dem übrigen Wissen zu betrachten, und eben dadurch gewinnt sie einen neuen Aspekt; schon innerhalb des religiösen Gebietes muß auf irgendwelche Weise das Verhältnis der christlichen Religion zu den übrigen Religionen erkannt werden, wozu schon die alten Apologeten veranlaßt wurden; ferner muß die Theologie, welche als Glaubens- und Sittenlehre auch eine bestimmte Auffassung der Welt im Verhältnis zu Gott enthält, sich zugleich mit anderen Weltanschauungen auseinandersetzen und ihnen gegenüber ihren Standpunkt wissenschaftlich rechtfertigen. Damit hat sie eine Aufgabe, die sie weit über das in dem Urchristentum Gegebene in extensiver Beziehung hinausführt, die ebenso aber auch über die bloße Darstellung des gegenwärtigen Glaubenslebens hinausführt, und zwar eine Aufgabe, die keineswegs dem praktisch-kirchlichen Interesse fern liegt, sobald die Missionstendenz der Kirche energisch zur Geltung kommt oder überhaupt die in der christlichen Erfahrung gegebene Modifikation der gesamten Weltanschauung mit anderen Weltanschauungen zusammenstößt.

Endlich aber ist noch zu beachten, daß es schon dem frommen Bewußtsein selbst nicht nur darum zu thun ist, über den Inhalt seines Glaubens aufgeklärt zu werden, sondern auch darum, daß dieser Inhalt als Wahrheit erwiesen werde. Schon die alte Apologetik ging darauf aus, die Wahrheit des Christentums darzuthun. Die einfache Frömmigkeit glaubt in den religiösen Überzeugungen objektive Wahrheit zu besitzen. Die kirchliche Wissenschaft muß diesem Wahrheitsbedürfnis zuhilfe kommen, und wenn sie auch nicht den Nichtchristen die Wahrheit des Christentums andemonstrieren kann, so muß sie doch für die Christen die Wahrheit der

---

charakteristischen Art Bedürfnis der Kultusgemeinschaft ist, nicht bloß die Darstellung einer historischen Gestalt des Glaubens. Glaube ist nicht Glaube, wenn er nicht gegenwärtiger ist und sich als gegenwärtiger mit den der Gegenwart zur Verfügung stehenden Hilfsmitteln darstellt. Aber eben für die Beurteilung der Richtigkeit dieser Darstellung bedarf es noch eines besonderen Maßstabes, abgesehen von der Messung an dem Urchristentum, welche allerdings insofern zur Geltung kommen muß, als eine Verletzung des christlichen Prinzips nicht statthaft ist.

christlichen Lehre nach Kräften darthun, indem sie an den Kriterien für alle Wahrheit auch die christliche Wahrheit mißt. Wenn auch zugegeben werden muß, daß die den gegenwärtigen Glauben darstellende Theologie individuell gefärbt ist [1]), so schließt das keineswegs aus, daß nicht doch das Christentum objektive allgemeingültige Wahrheit enthalte, und daß es nicht doch auch der fortschreitenden Theologie in wachsendem Maße gelingen könne, den Zusammenhang der christlichen allgemeingültigen Wahrheit deutlicher zu überschauen, mögen dabei immerhin im einzelnen individuelle Nuancierungen mit unterlaufen. Um das Christentum als Wahrheit zu erweisen, kann aber nicht genügen, bloß den Inhalt des Glaubens präcis darzustellen oder das Werden desselben historisch zu erklären oder die Übereinstimmung mit dem Prinzip des Urchristentums zu erweisen. Denn mit alle dem ist noch nicht gezeigt, daß der Inhalt des Glaubens in sich wahr sei.

Unser Resultat ist hiernach, daß die Theologie auch im Interesse der Kirche noch einen Zweig hervorbringen muß, der einen Maßstab zur Beurteilung der gegenwärtigen Lehre darbietet, der ihr Verhältnis zu anderen Religionen und Weltanschauungen bestimmt und den Inhalt des Glaubens als Wahrheit erweist.

Diese Aufgaben können nun nur durch eine solche Disziplin erledigt werden, welche es unternimmt im Verhältnis zu anderen Religionen das Christentum als die der Idee der Religion entsprechende, d. h. absolute Religion (welche teils das Wahre in anderen Religionen in sich aufbewahrt, teils das, was jene vermissen lassen oder selbst ersehnen, ergänzt oder erfüllt), darzustellen. Zugleich aber hat sie den Einfluß des christlichen Glaubens auf das sittliche Handeln zu berücksichtigen und auch von dieser Seite zu zeigen, daß das Christentum auch die vollkommen ethische Religion ist und auch von dieser Seite sich als die absolute das sittliche Handeln vollendende erweist. Endlich hat sie, gegenüber solchen, welche der Religion überhaupt alle Beziehung auf objektive Wahrheit absprechen oder doch das Christentum nicht als solche anerkennen, den Inhalt des Glaubens der Hauptsache nach als objektive Wahrheit nachzuweisen. Daß auch

1) Und zwar ist das auch wieder bei jedem Einzelnen der Fall, nicht bloß inbezug auf die Partialkirche; jeder systematische Theolog wird in individueller Nuancierung den Glaubensinhalt der gegenwärtigen Kirche darstellen.

hier der Begriff der Kirche zur Darſtellung kommt, bloß nicht als das letzte Ziel der Erörterung, wie bei der im engeren Sinne kirchlichen Wiſſenſchaft verſteht ſich von ſelbſt. Sie würde demnach den Inhalt des chriſtlichen Glaubens als Wahrheit, das Chriſtentum als die abſolute Religion, endlich die Ethik, wie ſie vom Chriſtentum beeinflußt und vollendet wird, darzuſtellen haben. Mit alle dem iſt dann zugleich auch ein kritiſcher Maßſtab dafür gegeben, ob die gegenwärtige Lehre mit ihrem Begriffsapparat, mit ihrer Art das Einzelne in Zuſammenhang zu bringen, haltbar ſei oder nicht, ob ſie ſich in Widerſprüche verwickele, ob ſie das chriſtliche Prinzip einſeitig und mangelhaft auffaſſe oder in ſeiner ganzen Fülle entfalte. Es würde zur Aufgabe dieſer Disziplin gehören, diejenigen Punkte anzugeben, an denen die allgemeine chriſtliche Wahrheit eine individuelle religiöſe Färbung annehmen kann, ohne daß die individuellen Differenzen der Wahrheit zu nahe treten, und von ſolchen Punkten wirkliche Abirrungen von dem chriſtlichen Prinzip zu unterſcheiden. Aber nicht nur das; ſie allein kann auch für die Fortbildung und Verbeſſerung der Lehre Sorge tragen, indem ſie an Stelle des Widerſpruchsvollen Widerſpruchsloſes ſetzt, dem Einſeitigen das die Einſeitigkeit Ergänzende hinzufügt, den bisherigen Begriffsapparat klärt und den Zuſammenhang der ganzen Lehre immer vollkommener darthut und das Einzelne eben dadurch näher beſtimmt. Das Fundament dieſer Disziplin iſt die mit dem chriſtlichen Prinzip geeinte Vernunft, welche nach ihrer ſpekulativen Methode den Inhalt des Chriſtentums als vernunftgemäß, ja als das vernünftige Denken in religiöſer und religiös-ethiſcher Beziehung vollendend zu erweiſen hat. Man könnte freilich auch hier das Bedenken haben, daß die erkennende Vernunft ſelbſt nur in individueller Form exiſtiere, daß alſo eine allgemeingültige Darſtellung auch ſo nicht zuſtande komme, daß dieſelbe noch dazu irrtumsfähig ſei. Allein anderſeits wird man doch nicht leugnen können, daß die ſpekulative Vernunft in ſich ſelbſt die Aufforderung ſpürt, die individuelle Seite nach Kräften zurückzudrängen, da die erkennende Vernunft ihrer Art nach überall auf das Univerſelle gerichtet iſt, und daß es für das menſchliche Erkennen kein kräftigeres Mittel giebt, dem Irrtum zu entgehen, als ein

methodisch zusammenhängendes Denken; so wird man auch hier die mit dem christlichen Prinzip geeinte Vernunft als methodisch-denkende als das vollkommenste Mittel anerkennen müssen, um den christlichen Inhalt in seinem ganzen Zusammenhange als objektive allgemeingültige Wahrheit zu verstehen. Gerade die spekulative Theologie soll den Unterschied zwischen dem, was in dem Christentum objektive, allgemeingültige Wahrheit ist, und was der individuellen Modifikation zukommt, dieser Wahrheit subjektiv-religiös inne zu werden, nach Kräften berücksichtigen und unter Angabe der Punkte, wo diese individuelle Seite einsetzt, den Zusammenhang der christlichen Lehre in wissenschaftlich präciser Form, also in bestimmter Ausbildung der Begriffe darstellen. Soll überhaupt das Christentum Wahrheit sein, so muß dies wenigstens annähernd und in wachsendem Maße gelingen. Keineswegs soll dem einzelnen spekulativ denkenden Individuum Irrtumslosigkeit zugeschrieben werden; wohl aber wird das Fehlerhafte des einen von anderen erschaut werden, und so kann man doch von einem Fortschritt in dem spekulativen Erkennen reden, welches Aufgabe nicht eines Einzelnen, sondern der gesamten christlichen Menschheit ist.

Eine solche spekulativ-kritische Disziplin wird nun freilich nicht in unmittelbarer Beziehung zu der Kirche stehen, nicht eine unmittelbar praktisch-kirchliche Tendenz haben können. Vielmehr hat diese Disziplin ohne praktische Rücksicht auf die Untersuchung der Wahrheit auszugehen. Eine Wissenschaft, welche dem unmittelbaren Dienst der kirchlichen Praxis gewidmet und von der Kirche in Abhängigkeit erhalten bleibt, vermag sich nicht zu der Weite des Blickes, zu der Unabhängigkeit von den augenblicklichen Strömungen des praktischen Lebens, ja selbst der kirchlichen Parteiungen zu erheben, welche für eine unbefangene Betrachtung notwendig ist. Die Kirche kommt hier in eine eigentümliche Lage. Um ihrer selbst willen bedarf sie der kirchlichen Wissenschaft, und schließlich zeigt sich, daß eine bloß empirische kirchliche Wissenschaft nicht imstande ist, das zu leisten, was die Kirche selbst von der Wissenschaft erwarten muß. Sie selbst bedarf vielmehr auch einer christlichen Religionswissenschaft und Ethik, die wir in der spekulativen Theologie realisiert finden.

Hier scheint sich nun das Verhältnis fast umzukehren. Während die Wissenschaft als kirchliche nur im Dienste der Kirche stehen sollte, ist hier *für den Zweck der Kirche selbst* eine Wissenschaft notwendig, von deren Kritik der empirische Bestand der gegenwärtigen Kirche abhängig wird. Aber es ist eben einmal ein Gesetz der Wissenschaft, daß sie nur dann, wenn sie ihre volle Selbständigkeit hat, wenn sie sich in die vorliegenden Probleme selbständig und *zunächst* ohne praktische Rücksicht vertiefen kann, neue Aspekte zu gewinnen vermag, welche auch für die Praxis fruchtbar werden. Um nur ein Beispiel aus der neueren Zeit zu nennen, wie hat die Theologie Schleiermachers, welche zwar nicht der Form nach spekulativ war, welche aber sachlich doch an einer von spekulativen Gesichtspunkten ausgehenden Kritik und Fortbildung der Kirchenlehre es nicht fehlen ließ, befruchtend nicht bloß auf das Dogma, sondern insbesondere auch auf das kirchliche Leben in der mannigfaltigsten Hinsicht gewirkt!

Unser Resultat also ist: die kirchliche Theologie mündet in die spekulative Theologie [1]) aus; aber nicht minder muß auch die letztere wieder mit der kirchlichen Theologie in Verbindung treten, einfach schon deshalb, weil ihr Ausgangspunkt die mit dem christlichen Prinzip erfüllte Vernunft ist, sie also ihrem Wesen nach nicht dem empirischen Christentum und der Kirche sich entfremden kann. Aber beide sind getrennt zu behandeln; es läßt sich die

1) Man wird diese Ansicht von verschiedenen Seiten rationalistisch schelten; ein Schicksal, das mich nicht besonders betrübt, wenn ich sehe, wie die verschiedenen Richtungen der gegenwärtigen Theologie bemüht sind, jede der andern Rationalismus vorzuwerfen, so daß es manchmal den Eindruck macht, man wolle durch solchen Vorwurf gegen andere die eigenen rationalistischen Elemente decken. Wollen wir aber der christlichen Vernunft die Möglichkeit der Erkenntnis der christlichen Wahrheit als Wahrheit prinzipiell absprechen, um ja nicht rationalistisch zu sein, so ist damit der Theologie als spekulativer Wissenschaft das Urteil gesprochen. Auch *Frank* (System der christlichen Gewißheit, Bd. I, § 13, 4. S. 80f.) erkennt an, daß die Vernunft als christliche solche Erkenntnis haben müsse. Selbstverständlich leistet die spekulative Theologie dem die Religion in bloßes Erkennen auflösenden Intellektualismus keinen Vorschub, da auch sie es mit christlichem Inhalt zu thun hat und mittelbar der Praxis dient. Nur ein theologischer Empirismus, der der Vernunft überhaupt, also auch der christlichen skeptisch mißtraut, kann ein Feind jeder Art von spekulativer Theologie sein.

kirchliche ſyſtematiſche Theologie nicht unmittelbar mit der ſpekulativen Theologie verbinden, da es jene mit der Darſtellung des gegenwärtigen Glaubens (und Sitte), dieſe mit der Darſtellung des Chriſtentums als Wahrheit und mit der aus dieſer Darſtellung hervorgehenden Beurteilung der gegenwärtigen Glaubens- und Sittenlehre zu thun hat.

Indes ſind nicht alle dieſer Meinung. Wir müſſen daher unſern Standpunkt kurz rechtfertigen. Unter denen, welche die Aufgabe der ſpekulativen Theologie anerkennen, finden ſich bedeutende Vertreter, welche glauben, jene Beſchreibung des gegenwärtigen Glaubens und den Erweis des Glaubens als der Wahrheit, ſowie die ſpekulative und aus dem Maßſtab der Schrift gewonnene Kritik der hergebrachten Lehre in einer Disziplin vereinigen zu können [1]). Ein ſolcher Verſuch kann für ſich geltend machen, daß auf dieſem Wege die ſpekulative Theologie leichter vor unkirchlichen Abwegen bewahrt bleibe und anderſeits auch die kirchliche Wiſſenſchaft der Gefahr entgehe, in einem falſchen, allem Fortſchritt feindlichen Poſitivismus zu verharren, in den ſie leicht verfalle, wenn ſie bloß durch die Beziehung auf die kirchliche Praxis reguliert werde. Er kann weiter für ſich geltend machen, daß, wenn doch die ſpekulative Theologie den Glaubensinhalt in möglichſt vollkommener Form als Wahrheit zur Darſtellung bringe, der im Prinzip mit dem Glaubensinhalt ſowohl der gegenwärtigen als der Ur-Kirche übereinſtimme, man nicht durch eine Trennung beider Disziplinen den Schein zu erwecken brauche, als ſei die Differenz zwiſchen den Reſultaten der ſpekulativen und der kirchlichen Glaubenslehre eine größere, als ſie in der That iſt oder ſein darf, wenn die ſpekulative Theologie noch chriſtlich ſein will. Es ſei vielmehr gerade gegenüber der gewaltſamen Zurückſtellung eines der vitalen Faktoren des religiöſen Lebens zugunſten des andern, z. B. des Intereſſes der Religion an der Wahrheit, als

1) Dieſer Verſuch wird von verſchiedenen Seiten gemacht; vgl. Dorner, Glaubenslehre; Martenſen, Die chriſtliche Dogmatik (3. Aufl.), S. 71. 74. 82 f., § 32. 33. Ähnlich Schmidt, Das Verhältnis chriſtlicher Glaubenslehre zu anderen Aufgaben ꝛc., S. 25: „Die Dogmatik iſt eine kombinierte empiriſch-hiſtoriſch-ſpekulative Wiſſenſchaft.“ Pfleiderer, Grundriß der chriſtlichen Glaubens- und Sittenlehre, § 5; Biedermann, Chriſtliche Dogmatik.

Wahrheit gegen die praktiſchen Intereſſen oder der religiöſen Intereſſen gegen die wiſſenſchaftlichen, oder der geſchichtlichen Seite des Chriſtentums gegen die Idee, wozu die ſpekulative Theologie ſich leicht neige oder der Idee gegen die einmaligen geſchichtlichen Fakta, wozu einſeitig-praktiſche Richtungen tendieren, — es ſei gegenüber dieſen und ähnlichen Einſeitigkeiten von der größeſten Wichtigkeit, daß alle dieſe Intereſſen gleichmäßig in einer Disziplin zuſammengefaßt und in ihrer weſentlichen Harmonie dargeſtellt würden.

Allein ſo beachtenswert dieſe Reflexionen ſind, ſo kann man doch auf der andern Seite auf die Unvollkommenheit des dermaligen Zuſtandes der Theologie verweiſen, welche noch in der Entwickelung begriffen, das Ideal der Harmonie, das dieſer Anſicht vorſchwebt, noch nicht voll zu realiſieren vermag. Wenn wirklich die gegenwärtige Glaubenslehre einer Kritik bedarf, ſo iſt es doch beſſer, dieſelbe wird an ihr ſo geübt, daß dadurch ihr Beſtand zunächſt nicht in den Hintergrund geſtellt wird, wie es durch Voranſtellen der Reſultate der ſpekulativen Theologie geſchehen müßte. Und wenn auch das chriſtliche Prinzip, wie es in dem Urchriſtentum in intenſivſter Geſtalt vorliegt, in der gegenwärtigen Kirchenlehre und in der ſpekulativen Theologie maßgebend ſein ſoll, ſo iſt es doch ein Unterſchied, ob dasſelbe nach der Schrift als die hiſtoriſche gemeinſame Glaubensausſage des Urchriſtentums, oder ob es in der Weiſe der Kirchenlehre, oder ob es als ein in ſich wahres Prinzip im Zuſammenhang mit dem Begriff der Religion überhaupt und mit den die Gegenwart bewegenden, mit der Religionsphiloſophie in Zuſammenhang ſtehenden wiſſenſchaftlichen Problemen, mit den der Gegenwart zugebote ſtehenden wiſſenſchaftlichen Mitteln zum Ausdruck gebracht wird. Vor allem aber ſind es ganz verſchiedene Geſichtspunkte, unter die jede der beiden Disziplinen zu ſtellen iſt, nach denen ſich die wiſſenſchaftliche Methode ihrer Behandlung zu richten hat; die eine hat aus dem Grundprinzip heraus den Inhalt des Chriſtentums zu entwickeln und als vernünftig zu erweiſen; die andere hat den Inhalt des gegenwärtigen Glaubens der Kirche zum Bewußtſein zu bringen. Erſt wenn beide Aufgaben reinlich geſondert vollzogen werden, kann nachher auch die Einwirkung beider Disziplinen auf einander

eine um so wirksamere sein. Hat die spekulative Theologie stets zugleich auf Schritt und Tritt sich mit den Aussagen kirchlicher Autoritäten auseinanderzusetzen, so kann es ihr nur mangelhaft gelingen, das Christentum in seinem Fundament zu untersuchen und als eine zusammenhängende Anschauung darzuthun. Ein ganz anderes ist es, wenn sie den Inhalt der gegenwärtigen Lehre in der Weise berücksichtigt, daß sie die bisherige Ausgestaltung derselben — je nach ihrem spekulativen Resultate als die höchste unter den möglichen Fassungen einer Lehre oder als berechtigtes Moment für die weitere Ausgestaltung der betreffenden Lehre darstellt. Das aber ist ein Gesichtspunkt, welcher eben die gegenwärtige kirchliche Lehre in ihrer Selbständigkeit nicht genug zur Geltung kommen läßt. Ferner wird auch ein deutliches Bild von dem gegenwärtigen Glaubensstande erschwert, wenn beständig die spekulative Betrachtungsweise und Kritik diese Darstellung unterbricht.

Daher Rothe fordert, daß die spekulative Theologie von dem ihr innewohnenden christlichen Prinzip aus nach dialektischer Methode ohne Seitenblicke auf Praxis oder Bibel oder Lehrbekenntnisse fortzuschreiten habe. Erst wenn die Arbeit vollendet sei, habe die Prüfung an dem christlich-frommen Gefühl und der Schrift zu beginnen. Eine Disharmonie mit der Schrift würde die Spekulation zwingen, ihr System zu zerbrechen [1]). Wenn nun aber Rothe anderseits hinzufügt: „doch darf natürlich der notwendige Unterschied zwischen der in der Bibel herrschenden, bloß vorstellungsmäßigen und der in der spekulativen Theologie allein statthaften streng begriffsmäßigen Fassung des Ausdrucks des christlich-frommen Bewußtseins nicht etwa schon an und für sich als ein solcher Widerspruch betrachtet werden; dasjenige an der Bibel, was selbst schon wissenschaftliche Fassung des ursprünglich nicht wissenschaftlichen religiösen Gehaltes, also Theologie ist, darf natürlich nicht auch als maßgebend betrachtet werden", so ist uns nicht verständlich, wie die Kritik der Bibel hier noch einsetzen soll, und zwar nicht etwa bloß inbezug auf die Übereinstimmung im christlichen Prinzip überhaupt (was noch eher denkbar wäre), sondern auch — „was die positive und

1) Vgl. u. a. seine „Theologische Encyklopädie", S. 21.

allerwichtigste Seite der Sache ist" — so, daß „sie (die spekulative Theologie) für alle ihre Begriffsbildungen und Begriffsverknüpfungen die bestimmten Wurzelansätze in der Bibel ausdrücklich soll nachweisen können". Wie kann man das bloß vorstellungsmäßig Ausgedrückte zum Maßstab der Kritik für das spekulativ Ausgedrückte machen, während doch anderseits gerade die in dem bloß vorstellungsmäßigen Ausdruck noch liegende Unklarheit allein der Entstehungsgrund für die Spekulation sein kann! Oder will Rothe dies sagen: um zu verhüten, daß die Spekulation sich dem christlichen Bewußtsein entfremde, müsse sie sich nachträglich den Beweis auflegen, daß das Resultat der Spekulation sei, den Inhalt des unmittelbaren, christlichen Bewußtseins und der Bibel nur in klarerer, konsequenterer, feiner ausgebildeter Form so darzustellen, daß der Erfahrungsinhalt unverloren sei? Allein wie sollte man nach dem von ihm Gesagten diesen Beweis liefern? Am Ende doch nur so, daß man das in dem vorstellungsmäßigen Ausdruck vieldeutig und unbestimmt Gesagte den spekulativen Begriffsbildungen entsprechend auslegte. Damit stimmt es überein, daß er bemerkt, die spekulative Theologie müsse ein Begriffssystem schaffen, welches der Schlüssel zur Eröffnung des vollen Verständnisses der Schrift sei. Aber wo ist da die Abwehr gegen eine spekulative Umdeutung des Schriftinhaltes gegeben? Auch hier wird dann doch wieder der Maßstab, an dem man messen soll, ob die Spekulation christlich sei, durch die Spekulation selbst präpariert, ähnlich wie wir oben [1]) sahen, daß Rothe die Schrift zwar nicht für unfehlbar hält, aber meint, sie könne durch die Arbeit der wissenschaftlichen Subjekte zu einem Instrumente der Unfehlbarkeit werden. Aber von diesen Schwierigkeiten abgesehen, scheint die zuerst genannte Methode hier weit nützlicher zu sein. Denn wenn für alle Begriffsbildungen und Begriffsverknüpfungen die Wurzelansätze in der Bibel sollen nachgewiesen werden, so scheint es doch viel kürzer, auf Schritt und Tritt das durch die Spekulation Gefundene mit dem gegenwärtigen christlich-frommen Bewußtsein und der biblischen Anschauung zu vergleichen, und nicht erst das System auf eigene Faust zu Ende

1) S. o. S. 69 Anm.

zu bauen, um es nachher möglicherweise wieder zu zerbrechen. Das empfehle sich um so mehr, könnte man fortfahren, als das Christentum auf innerer Erfahrung ruhe, über die sich nicht ohne die stetige Kontrolle vonseiten dieser Erfahrung spekulieren lasse, und als sein Inhalt zugleich historischer Art sei, insbesondere die Person Christi, über die man auch nicht ohne stete Kontrolle an dem uns überlieferten geschichtlichen Bilde von ihm spekulieren könne.

Hiernach bleibt uns nichts übrig, als entweder die spekulative Theologie mit der gegenwärtigen Glaubens- und Sittenlehre und ihrer biblischen Begründung, soweit diese möglich ist, in eine Disziplin zusammenzufassen, oder die Selbständigkeit der spekulativen Theologie noch energischer als Rothe zu vertreten. Und zu dem letzteren werden wir durch die oben erörterten Einwände gegen die engere Verbindung genötigt [1]). Wir kommen also auf unsere obige Anschauung zurück, daß die mit dem christlichen Prinzip geeinte Vernunft eine selbständige spekulative Theologie hervorbringe, welche christliche Religionswissenschaft und Sittenlehre gleichmäßig umfaßt.

Freilich ist hier der Einwand zu beseitigen, ob denn die spekulative Theologie in ihrer Selbständigkeit durchführbar sei, da sie doch keinenfalls die historische Offenbarung in Christo ignorieren kann, also in ihrer Christologie wenigstens ihre Übereinstimmung mit dem historischen Bilde Christi erweisen müßte. Allein ihre Aufgabe ist nur die, festzustellen, was für die christliche Religion als Wahrheit Christi Person bedeutet. Das aber ist unmittelbar in dem christlichen Prinzip enthalten, welches mit der Geschichte Christi sich in dieser Hinsicht im Einklang befinden muß. Daß nun die konsequente Ausbildung des in diesem Prinzip Enthaltenen in Widerspruch mit dem geschichtlichen Bilde Christi kommen könnte, wäre nur möglich, wenn entweder die Auffassung des Prinzips, in welchem seine religiöse Bedeutung schon enthalten ist, nicht mit der geschichtlichen Erscheinung Christi zusammenstimmte — dann wäre die spekulierende Vernunft aber nicht mit dem christlichen Prinzip geeinte Vernunft —, oder wenn das

1) S. o. S. 132. Über das Verhältnis von spekulativer und empirisch-kirchlicher Ethik vgl. § 21.

Denken inkonsequent verliefe und anderes als in dem christlichen Prinzip über Christi Bedeutung Enthaltenes aussagte. Hier würde der Mangel aber nicht darin notwendig liegen, daß nicht auf Schritt und Tritt eine solche Vergleichung mit dem historischen Bild Christi hergestellt wurde, sondern in der Verkehrtheit des Denkens [1]). Hiernach also wird es nur darauf ankommen, daß die Vernunft wirklich mit dem christlichen Prinzip geeinte Vernunft sei. In dieser Hinsicht wird daher eine Rückbeziehung auf die geschichtliche Urkunde über Christus und das Urchristentum am Platze sein, um der materiellen Übereinstimmung mit dem, was christliches Prinzip ist, sicher zu sein, obgleich auch hier der Ausdruck desselben von dem in der Schrift gegebenen differieren muß, weil dasselbe hier im Zusammenhang mit dem Begriff der Religion überhaupt aufgefaßt und sein objektiver Wahrheitsgehalt, abgesehen von den Modifikationen individueller Art, die es in jedem Subjekt annehmen muß, sofern es nicht bloß Prinzip der Lehre, sondern den ganzen Menschen in seiner Individualität ergreifendes Prinzip ist, zum Ausdruck kommen soll. Ist aber diese Einigung der Vernunft mit dem christlichen Prinzip vollzogen, so kann nun die Spekulation ungehindert durch historische Rücksichten ihren Fortgang nehmen, nachdem sie sich von der Christlichkeit ihres Fundamentes überzeugt hat.

Man könnte fragen, ob nicht die kritische Seite der spekulativen Theologie von der positiv aufbauenden zu sondern und so zwei Disziplinen herzustellen seien. Und zwar würde diese kritische Disziplin sich nach zwei Richtungen verbreiten, einmal gegenüber den übrigen Religionen die christliche in das rechte Licht zu setzen, sodann die bisherige Glaubenslehre zugleich kritisch zu be-

1) Häufig ergeht sich die Spekulation in der Christologie, Trinitätslehre u. a. in Bestimmungen über Christus, welche weit das Maß des Zulässigen überschreiten, weil sie übersieht, daß es für sie nicht darauf ankommt, die Person Christi nach allen Seiten zu begreifen, sondern nur ihre Bedeutung für die christliche Religion klar zu machen, da ja nur der Wahrheitsgehalt der christlichen Religion Gegenstand spekulativer Theologie ist. Dieses letztere aber ist eine Betrachtung, welche von einer eingehenden Kenntnis des Lebens Christi im einzelnen durchaus verschieden ist, die jemand haben kann, ohne seine Bedeutung für die christliche Religion deshalb zu verstehen.

leuchten haben. Und dieſe beiden Aufgaben könnte man wieder in zwei Disziplinen trennen wollen. Allein was das Verhältnis zu den übrigen Religionen angeht, ſo handelt es ſich da nicht um eine eingehende Kritik und Vergleichung derſelben, ſondern nur darum, daß dargethan werde, wie die prinzipielle Gottesauffaſſung einer beſtimmten Religion, inſofern ſie Wahrheit enthält, als Moment in dem chriſtlichen Gottesbegriff aufbewahrt ſei, oder wie eine in einer niedrigeren Religion angedeutete, andere weſentliche religiöſe Wahrheit im Chriſtentum ihre Erfüllung finde. Da nun die Aufgabe der ſpekulativen Theologie iſt, die in dem Chriſtentum gegebene Wahrheit Moment für Moment zu entwickeln, ſo kann durch die Bemerkung, daß irgendein Moment in einer anderen Religion vertreten und hier mit aufgenommen ſei, der Gang der Spekulation kaum unterbrochen werden. Natürlich muß hier die ſpekulative Theologie die Reſultate der hiſtoriſchen Religionswiſſenſchaft vorausſetzen. Ähnlich aber ſteht es mit der Kritik der gegenwärtigen kirchlichen Lehre. Denn wenn, wie gezeigt, es die Aufgabe der Spekulation iſt, die möglichen einſeitigen Auffaſſungen einer Lehre, welche ein berechtigtes Moment vertreten, unter Berückſichtigung der etwaigen berechtigten individuellen Nuancierungen, welche durch die ſubjektive zugleich individuell gefärbte religiöſe Erfahrung bedingt ſind, zuſammenzufaſſen, ſo wird eben hierin eine Kritik der gegenwärigen Lehre auch enthalten ſein, welche die Einſeitigkeit derſelben, wo dieſe noch vorhanden ſein ſollte, aufhebt, und das Berechtigte individueller Nuancierung, wo dieſe jedesmal einſetzen darf, anerkennt.

Daß an der betreffenden Stelle nun auch ausdrücklich die gegenwärtige Lehre genannt werde, kann den Gang der Spekulation kaum unterbrechen [1]), bietet aber den Vorzug, daß ſich eben hierdurch die Spekulation, ohne ihre Selbſtändigkeit aufzugeben, mit der kirchlichen Lehre im Zuſammenhang erhält, was, wie oben gezeigt, ihrer Idee entſpricht. Nur kann dieſe Rückſichtnahme nicht eine ſelbſtändige Darſtellung der kirchlichen Lehre überflüſſig machen.

Die ſpekulative Theologie wird zwar in ihrer Ausführung von

1) Das iſt natürlich ganz etwas anderes, als wenn man überall eine ausführliche Schilderung der Kirchenlehre und der Schriftlehre einfügte.

dem durch die bisherige wissenschaftliche Entwickelung gewonnenen Begriffsapparat abhängen, der besonders durch die Arbeit der Philosophie gewonnen wird, und so wird sie teilweise mit den den philosophischen Systemen entnommenen Begriffen zu operieren haben, soweit sie sich auf den Erweis des Christentums als der Wahrheit einläßt. Allein je kräftiger das christliche Bewußtsein des spekulierenden Theologen ist, um so weniger ist hierdurch eine Verfälschung des christlichen Prinzips zu befürchten [1]).

So steht also die spekulative Theologie der empirisch-kirchlichen relativ selbständig gegenüber und wie diese an der empirischen ihre Kritik übt, so auch die empirische an der spekulativen, indem die spekulative daraufhin geprüft wird, ob sie mit der kirchlichen Auffassung, mit dem Urchristentum, soweit es erforderlich ist, übereinstimme, ob sie dem christlichen Bewußtsein entspreche und der kirchlichen Praxis Dienliches zutage fördere. Da aber, wie gezeigt, beide Formen der Theologie einander fordern, so wird diese gegenseitige Kritik nur dazu dienen, beide zu fördern, ohne notwendig einen Dualismus zwischen beiden hervorzurufen. Denn um nur dabei stehen zu bleiben, die Darstellung der gegenwärtigen Lehre wird durch die spekulative Kritik nach und nach gebessert werden [2]); umgekehrt wird die speku-

1) Hiervon wird unten § 22 noch ausführlicher die Rede sein, wo das Verhältnis der weltlichen Wissenschaften zu der Theologie besprochen wird. Wir weisen übrigens ausdrücklich darauf hin, daß auch solche, welche eine spekulative Theologie nach dialektischer Methode ablehnen, nichtsdestoweniger oft von spekulativen Gesichtspunkten aus die christliche Lehre betrachten und eine auf irgendeine philosophische Anschauung zurückführende Kritik am bisherigen Dogma üben, also auch Elemente einer spekulativen Theologie besitzen. Das gilt insbesondere auch von Ritschl. Daher ihn Flügel auch als spekulativen Theologen behandelt. Vgl. „Die spekulative Theologie der Gegenwart".

2) Auch die historische Theologie wird durch die von der spekulativen Theologie aufgestellten Gesichtspunkte inbezug auf die Schätzung der historischen Erscheinungen und das Verständnis des Fortschritts der historischen Entwickelung gefördert werden. Die Furcht vor „Geschichtskonstruktion" darf diesen Einfluß nicht aufheben. Denn wenn die Geschichte nicht ideenlos ist und nicht vereinzelt und geistlos aufgefaßt wird, muß die Aufgabe anerkannt werden, die in ihr sich auswirkenden Ideen aus ihrem empirischen Verlaufe heraus zu schauen, in ihrer Entwickelung einen vernünftigen Zusammenhang zu erkennen, wozu die durch die spekulative Theologie gewonnene Erkenntnis des Zusammenhanges der christlichen Wahrheiten wesentliche Dienste leistet;

lative Theologie durch die Kritik der empirischen vor Abweichungen von dem christlichen Geiste und vor Verirrungen in unfruchtbare Abstraktionen gewarnt. Je mehr aber beide sich gegenseitig fördern, um so näher werden sie einander kommen. Die Theologie zerfällt uns also in zwei Teile, in die spekulative und empirisch-kirchliche, und letztere wieder in die systematische, historische und praktische Theologie. Empirische und spekulative Theologie, obgleich selbständig gegen einander, fordern doch einander so, daß beide zusammen erst das Ganze der Theologie darstellen [1]).

Wir berühren zum Schluß noch eine praktische Frage. Wenn die kirchliche Wissenschaft ein Bedürfnis der Kirche ist, so scheint sie auch solcher Anstalten zu bedürfen, welche die kirchliche Wissenschaft pflegen und die demgemäß nach kirchlichen Gesichtspunkten verwaltet werden. Auf der andern Seite ist die Theologie ein Teil des gesamten wissenschaftlichen Organismus und muß also auch in solchen Anstalten vertreten sein, welchen die Pflege der gesamten Wissenschaft als einer Einheit obliegt [2]). Und wenn die Theologie ein Ganzes ist, so kann auch nicht etwa so geteilt

---

vgl. Rothe, Encyklopädie, S. 84. Auf der andern Seite freilich wird es auf genaue Ermierung der geschichtlichen Thatsachen ankommen, und es wird bei dem dermaligen Stand unseres Erkennens von Nutzen sein, wenn es zwei Richtungen in der Geschichtswissenschaft giebt, eine mehr empirische und eine mehr von spekulativen Gesichtspunkten beeinflußte, welche einander zu ergänzen haben. Die eine wird sich vor einer solchen Geschichtskonstruktion zu hüten haben, welche die Thatsachen nicht genügend berücksichtigt, die andere vor einer geist- und ideenlosen Geschichtsbetrachtung, die nur die nackten Fakta registriert. In der That sind auch in der Geschichtsforschung beide Richtungen vertreten. Dies nicht anerkennen wollen, ist lediglich Kurzsichtigkeit.

1) Die Stellung der spekulativen Theologie zu der empirisch-kirchlichen ist analog der Stellung der Rechtsphilosophie zu der positiven Rechtswissenschaft, der Geschichtsphilosophie zu der Geschichtswissenschaft, der Naturphilosophie zu der Naturwissenschaft, der Philosophie oder Vernunftwissenschaft überhaupt zu den empirischen Wissenschaften, was hier nicht näher auszuführen ist. Nur das sei bemerkt, daß die spekulative Theologie doch nicht mit der Religionsphilosophie zu identifizieren ist, sondern christliche Theologie bleibt. S. u. § 22.

2) Genaueres über das Verhältnis der theologischen Fakultäten zum Staat s. u. § 24 (§ 22).

werden, daß dem wissenschaftlichen Organismus nur irgendeine Form spekulativer Theologie und etwa von ihr beeinflußter historisch-kritischer Betrachtung der gegenwärtigen und vergangenen Entwickelungen der Kirche, den kirchlichen Anstalten die empirisch-kirchliche praktische Wissenschaft zuerteilt würde. Denn es gehört zu dem Gebiet einer Wissenschaft, nicht bloß ihren Gegenstand seinem Wesen nach zu untersuchen, sondern auch einen Einblick in die Tragweite dieser Erkenntnisse für das praktische Leben zu gewähren, und das gilt ganz besonders von der Theologie. Aus einer solchen Trennung könnte nichts folgen, als daß die kirchlichen Anstalten sich gewöhnten, Hüter der kirchlichen Tradition zu werden und sich gegen die rein wissenschaftlichen Institute in Gegensatz zu stellen, während die letzteren dem kirchlichen Interesse sich entfremdeten. Und welche Verwirrung für die Studierenden, wenn sie, in diesen Dualismus hineingezogen, am Ende schließlich als künftige Praktiker das auf den Universitäten Gelernte als unpraktisch und der Kirche schädlich in den abgesonderten kirchlichen Anstalten betrachten lernten! [1]) Das allein Gesunde ist dies, daß die Fakultäten, wie es auch der Fall ist, zugleich die praktische Wissenschaft pflegen, womit praktische Übungen sich verbinden lassen. Will die Kirche noch außerdem Anstalten, um die praktische Einübung zu befördern, so ist es für diese doppelt notwendig, auch das streng wissenschaftliche Studium zugleich zu pflegen, damit in ihnen gelernt werde, die wissenschaftlichen und praktischen Interessen auszugleichen, natürlich auf dem Wege der tieferen Ineinsbildung der wissenschaftlichen und kirchlichen Überzeugung, nicht so, daß zu einem voreiligen Abschließen gedrängt wird, woraus eine Verletzung der Pflicht der Wahrhaftigkeit hervor-

1) Welche Gefahren hiermit für die Kirche verbunden sein würden, brauche ich nicht auszuführen. Die Ansicht vollends, fromme Übungen zu pflegen sei die einzige oder die Haupt-Aufgabe des kirchlichen Seminars, führt leicht die Meinung von einer absonderlichen Heiligkeit mit sich, welche man da erwerben könne. Geistliche Übersättigung schlägt in Mechanismus um. Harms sagt: „Was macht man sich für Vorstellungen von einem rüden gottvergessenen Studentenleben, das erst in eine Klosterzucht zu bringen sei und durch fromme Übungen zu bearbeiten, ehe es ein geeigneter Boden würde, um Pastorallehren aufzunehmen?“ „Pastoraltheologie“, Bd. III, S. 27.

gehen könnte, und, um mit Riehm zu reden, „ein Brandmal im Gewissen“ [1]). Es hieße nichts als theologische Blasiertheit erziehen, wenn man in vermeintlichem kirchlichem Interesse den Sinn für wissenschaftliche Prüfung und die Empfänglichkeit für den Fortgang der wissenschaftlichen Theologie beugen wollte, um eine dem kirchlichen Bekenntnis in jedem Stück unwandelbar treue Geistlichkeit heranzubilden. Das führt uns zu der Frage, welche Bedeutung dem kirchlichen Bekenntnis zuzuschreiben sei.

§ 16.

Das kirchliche Bekenntnis.

Wir haben das Bedürfnis der Kirche anerkannt, ein Bekenntnis zu haben. Allein dieser Satz bedarf einer Erörterung. Denn man könnte sagen, die Kirche habe ja genug am Wort und Sakrament als Gemeinschaftszeichen. Insbesondere sei das Wort, vor allem das Wort der Schrift, vollkommen genügend, um zu erkennen, was dem christlichen Prinzip entspreche. Allein die Kirche bedarf doch einen Orientierungspunkt, an dem sie sich das Wesentliche ihres Glaubens vergegenwärtigen kann. Und der ist mit der Schrift für sich nicht gegeben, da in ihr ein so großer Reichtum enthalten ist und eine solche Mannigfaltigkeit, daß die Kirche das Wesentliche ihres Glaubensinhaltes noch besonders zusammenfassen muß. Sie bedarf eines solchen Orientierungspunktes sowohl nach innen, insbesondere damit sich daran das freie Bekennen regulieren kann, als auch nach außen, damit ihre Grundtendenz an demselben erkannt werden könne, sowohl zur Abgrenzung gegen andere kirchliche Gemeinschaften, als auch in ihrem Verhältnis zum Staat nach ihrer rechtlichen Seite. Eben weil sie in mannigfacher Hinsicht sich daran orientieren soll, kann hier nicht von einem Bekenntnis bloß im kultischen Sinn die Rede sein. Es soll vielmehr bei jeder Gelegenheit, wo es nötig ist, daß die Kirche sich den Inhalt ihres Glaubens vergegenwärtige oder ihn nach außen hin zur Kenntnis bringe, seine Dienste thun können. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß, wenn es zugleich den liturgischen Anforderungen entspricht,

1) „Kirche und Theologie“, S. 33.

es auch zum statarischen liturgischen Bekennen verwendet werde. Allein bei dem Bekenntnis im engeren Sinne ist das nicht die conditio sine qua non und es kann auch ein liturgisch völlig unbrauchbares Bekenntnis dieselben Dienste leisten, wie z. B. die Augustana. Das erhellt besonders daraus, daß, sofern die Kirche in Partialkirchen geteilt ist, das Bedürfnis obwaltet, das eine Partialkirche Auszeichnende in dem Bekenntnis zur Darstellung zu bringen. Da freilich jede Partialkirche zugleich sich als einen Teil der einen allgemeinen Kirche wissen soll, so ergiebt sich hieraus, daß eine Partialkirche mehrere Bekenntnisse haben muß. Denn neben dem ihr eigentümlichen Bekenntnis muß sie, da sie nie das Bewußtsein ihrer Einheit mit der gesamten Christenheit völlig aufgeben darf, auch ein solches Bekenntnis, welches noch den ökumenisch-christlichen Charakter trägt, beibehalten. Die Kirche kann also in ihrem dermaligen Zustande nicht mit einem Bekenntnis vorlieb nehmen. Die ökumenischen Bekenntnisse für sich drücken die eigentümliche Ausgestaltung des christlichen Glaubens in einer Partialkirche noch nicht aus. Die Sonderbekenntnisse dagegen haben den ökumenischen Charakter sich noch nicht zu erwerben vermocht. Es ist dabei insbesondere zu beachten, daß, je älter die Bekenntnisse sind, um so weniger eine eigentümliche Auffassung der christlichen Thatsachen hervortritt. Das subjektive Moment steht gegenüber der Hervorhebung objektiver Thatsachen oder der genaueren Präcisierung der objektiven Dogmen völlig im Hintergrund. Ferner ist in dem Apostolicum am wenigsten der Einfluß der wissenschaftlichen Arbeit der Kirche zu verspüren, was man von dem Nicaenum schon nicht mehr sagen kann. Vollends aber die Sonderbekenntnisse tragen durchaus den Charakter von Arbeiten, welche eine wissenschaftliche Thätigkeit voraussetzen. Daß dies insonderheit bei den protestantischen Bekenntnissen der Fall sei, kann kein Verständiger leugnen wollen. Ja man wird sogar sagen müssen, daß ein Bekenntnis, wie die Konkordienformel, so viel wissenschaftliche Theologie enthält, daß es durchaus an der Grenze eines für die Kirche brauchbaren Bekenntnisses steht [1]). Denn hier

1) Es gehört zu dem, was v. d. Goltz, Zur Würdigung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, S. 21, dogmatische Formeln nennt.

wird es doch nicht darauf ankommen können, alle feinen Nuancen theologischer Lehren bekenntnismäßig zu fixieren, sondern in möglichst präciser Form das Wesentliche des Glaubens auszusprechen, damit an diesem Symbol für das praktische Leben der Kirche ein Orientierungspunkt gegeben ist. Wenn aber die Bekenntnisse teilweise Produkte der Wissenschaft sind und mit den jedesmal vorhandenen wissenschaftlichen Mitteln ausgeführt werden, wenn ferner die Bekenntnisse so zahlreich sind wie in der protestantischen Kirche, was darauf hinweist, wie stark innerhalb des Protestantismus die individuellen Nuancen zur Geltung kommen, wenn endlich die Sonderbekenntnisse notwendig zugleich einen polemischen Charakter und die Spuren ihrer Zeit auch in dieser Hinsicht tragen, so wird hierdurch die Frage ihrer Gültigkeit für spätere Zeiten eine äußerst schwierige.

Denn einmal kann die wissenschaftliche Theologie, wenn sie nicht sich selbst aufgeben will, nicht anerkennen, daß die Bekenntnisse in keiner Hinsicht verbesserungsbedürftig seien, da ja die Art, wie sie den Glaubensinhalt ausgedrückt haben, von den wissenschaftlichen Mitteln der Zeit abhängt. Es kann nun aber unmöglich die Wissenschaft einer bestimmten Zeit für unübertrefflich erklärt werden; über diese wissenschaftliche Seite, die bei den Bekenntnissen in Betracht kommt, wird also freie Diskussion notwendig sein, wie das ja faktisch auch trotz aller gegenteiligen Forderungen und Versicherungen allgemein durch Abweichungen an der einen oder der andern Stelle anerkannt wird. Es ist auch nicht möglich, irgendein Dogma auszunehmen, und das um so weniger, je mehr ins Feine gehend sich das Bekenntnis über dasselbe ausspricht.

Freilich bleibt nun doch die andere Seite übrig, nämlich der Glaube, der einen, wenn auch unvollkommenen Ausdruck in dem Bekenntnis gefunden hat und der doch nicht in demselben Maße wie die wissenschaftliche Produktion sich verändert. Ja gerade zugunsten der Sonderbekenntnisse spricht es, daß sie zu einer Zeit verfaßt sind, wo die neue und eigentümliche Modifikation des Glaubens der Konfession zum vollen Bewußtsein kam, und daß hier, wenn auch in geringerem Grade das gilt, was oben unter diesem Gesichtspunkte inbezug auf die Urzeit des Christen-

tums geltend gemacht wurde [1]). Freilich spricht sich in der Polemik, die die Reformationskirche in ihrem eigenen Schoße ausübte, dies aus, daß eine Mannigfaltigkeit auch des Glaubens mit ihr zur Geltung gekommen sei, wie ja die Mannigfaltigkeit ihrer Bekenntnisse an sich schon die Notwendigkeit der Duldung der Glaubensnuancen einschärft, so daß nicht einzusehen ist, warum nicht auch im weiteren Verlaufe des Protestantismus weitere individuelle Modifikationen sollten hervortreten dürfen. Ja, wenn der Glaube lebendiger und nicht toter Traditionsglaube sein soll, werden sie hervortreten müssen. Demgemäß wird man auch nach der Glaubensseite hin das, was für den Protestantismus wesentlich ist, und was zum Teil in den Bekenntnissen als wesentlich ausgesprochen ist [2]), von dem Peripherischen unterscheiden müssen.

Die hervorgehobenen Momente lassen es durchaus begreiflich erscheinen, daß für spätere Zeiten, welche eine reiche wissenschaftliche Entwickelung hinter sich haben, und in denen auch teils im Zusammenhang hiermit der Glaube auf die mannigfaltigste Weise individuelle Modifikationen erfahren hat, für die protestantische Kirche die Frage auftaucht, wie sich dieselbe zu ihren ursprünglichen Bekenntnissen verhalten solle; denn wo nicht eine falsche Vorstellung von der Unfehlbarkeit der sichtbaren Kirche gehegt wird, wird sich einige Zeit nach Entstehung der Bekenntnisse das Bedürfnis einer Abänderung oder näheren Bestimmung an einzelnen Punkten geltend machen. Und in der That, die Geschichte der Urzeit des Protestantismus zeigt schon an dem Hauptbekenntnis der Augustana, wie bald in ihr Modifikationen nötig gefunden wurden, von der Konkordienformel und ihrem Entstehungsgrund zu schweigen.

1) Vgl. o. S. 85.

2) Vgl. Articuli Smalc. den Articulus stantis et cadentis ecclesiae; ebenso auch die Augsburgische Konfession, welche sich nur von dem Fundament der Rechtfertigung aus als ein Ganzes verstehen läßt; ferner Apol. ed. Mueller, p. 87. Man wird zwischen dem Evangelium und pura doctrina unterscheiden müssen. Apol. ed. Mueller, p. 152: „Habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi; vgl. Ritschl, Über das Verhältnis des Bekenntnisses zur Kirche, S. 19. Er führt aus, das Bekenntnis gehöre nicht zum Wesen der Kirche, sondern sei nota der Kirche, S. 17f.

Man könnte dieſer Beweglichkeit der Lehre gegenüber fordern, daß neue Bekenntniſſe, welche der jedesmaligen Überzeugung entſprechen, gemacht würden. Allein die Konkordienformel, welche ein vorläufiger Verſuch iſt, die ſeit der Gründung der Reformation entſtandenen Streitigkeiten und neuen Bewegungen durch eine konkretere Geſtalt der Lehre zum Abſchluß zu bringen, zeigt, wie wenig wohlgethan es iſt, ſich mit der Abfaſſung neuer Bekenntniſſe zu beeilen. Denn der Zweck, den man mit der Konkordienformel erreichen wollte, wurde doch nicht erreicht. Die Theologie konnte bei den Entſcheidungen derſelben nicht ſtehen bleiben. Eben weil die Lehre und der Glaube zwar nicht im chriſtlichen Prinzip, aber in dem Verſtändnis desſelben beſtändig fortſchreiten, würde man die Bekenntniſſe eigentlich, genau genommen, beſtändig ändern müſſen, wenn man an ſie die ſtrenge Anforderung ſtellen wollte, der jedesmalige genaue Ausdruck für den gegenwärtigen Glauben zu ſein. D. h. aber nichts anderes, als ſie würden aufhören zu exiſtieren. Aber Bekenntniſſe laſſen ſich auch gar nicht ſo ohne weiteres machen. Dazu gehört eine ganz beſonders religiös belebte Zeit, es gehört dazu ein neuer innerer Glaubensdrang der ganzen Gemeinſchaft, welcher ſich mit Notwendigkeit neue Formen ſchafft [1]). Daß dazu am wenigſten eine Zeit geeignet iſt, deren Signatur ein ſtarkes Parteiweſen in der Kirche zu ſein ſcheint, verſteht ſich von ſelbſt. Solche Verſuche würden nicht zur Einigung, ſondern zu noch größerer Spaltung führen.

So könnte man darauf kommen, die Bekenntniſſe in ihrem Beſtande zu laſſen und durch eine neue Lehrordnung das zu unterſcheiden, was in den Bekenntniſſen noch für die Gegenwart wichtig ſei und was man freilaſſen oder gar preisgeben könne. Allein das hätte den Nachteil, daß die Bekenntniſſe dadurch in ihrem bisherigen Anſehen erſchüttert würden, das ſie um ihrer hiſtoriſchen Stellung willen einnehmen. Denn die Kirche ſelbſt würde ſie ſo zu ſagen, wenn auch in noch ſo ſchonender Form abrogieren und die Lehrordnung an ihre Stelle ſetzen, die

1) Vgl. Herrmann, Über die neueſte Beſtreitung der rechtlichen Autorität des kirchlichen Symbols (1846), S. 36.

dann faktisch die Stelle eines neuen Bekenntnisses einnehmen würde [1]).

Eine Lehrordnung könnte sich also höchstens die Aufgabe stellen, zu definieren, in welchem Sinne die Geltung der Bekenntnisse und insbesondere die Verpflichtung auf dieselben zu nehmen sei. Soll aber nicht auch da sachlich wieder ein neues Bekenntnis herauskommen, so kann auch diese Definition sich nicht in einzelnes einlassen.

Nach alle dem müssen wir sagen: Das Bekenntnis soll nicht der unfehlbare Ausdruck des Glaubens, sondern nur ein Symbol für das sein, was in dem Glauben der Kirche wesentlich ist. Die Absicht der Kirche bei der Verpflichtung auf die Bekenntnisse kann nicht die sein, hierdurch eine Garantie [2]) dafür zu haben, daß sie in jedem Stücke bekenntnistreue Beamte habe, sondern die, daß die Kontinuität des Glaubens erhalten bleibe. Das aber geschieht am allerbesten, wenn die Bekenntnisse stets lebendig im Bewußtsein erhalten werden, und wenn darauf gehalten wird, daß sie wirklich die in dem gegenwärtigen Leben der Kirche ihnen noch mögliche Wirkung ausüben; nichts aber wäre für die letztere gefährlicher, als wenn die Bekenntnisse zur toten Tradition würden. Eine eifrige Beschäftigung mit ihnen muß gefordert werden, und so viel Achtung müssen sie beanspruchen, daß man es sich gewissenhaft überlegt, ob man Grund habe, von ihnen abzuweichen. Aber nicht nur das: sondern dadurch, daß man sich wirklich mit ihnen beschäftigt, nicht auf mechanische, sondern auf geistige Weise, ihren Inhalt innerlich verarbeitet, wirken sie wie alle echte Tradition und Autorität nicht tötend, sondern belebend. So sind sie wirklich ein Symbol, um das sich die Gläubigen einer Kirche scharen,

---

1) Ich freue mich auch in diesem Punkte mit Riehm a. a. O., S. 38 übereinzustimmen.

2) Diese Garantie ließe sich auf diesem Wege doch nicht erreichen. Ritschl a. a. O., S. 25 sagt: „Die Summe ist, daß der Rationalismus nicht durch rechtliches Verfahren, sondern durch das Glaubensleben der Kirche überwunden wird, daß orthodox verlarvte Rationalisten, wie sie unter den Lutheranern vorkommen, nicht besser sind, als offene, und daß auch das am schärfsten formulierte Bekenntnis kein Mittel ist, um jenen das Amt zu nehmen."

ohne daß sie einen geistlichen Zwang ausüben und ein Hindernis für den Fortschritt bilden. Sie haben die Bedeutung, welche man der Tradition zuschreiben kann, welche in der Kirche zu einer bestimmten Zeit zur Geltung gekommen ist, und sie haben dieselbe in um so höheren Grade, als sie der Zeit der Gründung der Kirche überhaupt oder einer Partialkirche näher stehen, weil sie in demselben Maße die Präsumtion für sich haben, das eigentümliche Wesen und Prinzip der Kirche überhaupt oder einer Partialkirche klar zum Bewußtsein zu bringen, und zugleich eine wirkliche Glaubensthat zu sein, während die Bekenntnisse, welche zur Schlichtung von Lehrstreitigkeiten gemacht sind, zu stark einseitig wissenschaftlich bestimmt sind schon in ihrer Entstehung, um den Anspruch auf Geltung in späteren Zeiten in demselben Maße rechtfertigen zu können [1]). Der Tradition bezeugt man Achtung, man besinnt sich, ob es nötig sei, sich von ihr zu entfernen, insbesondere einer solchen Tradition, welche auf einer gemeinsamen Glaubensthat der Kirche ruht. Aber man hält sie nicht für unfehlbar, da das wieder einer intellektualistisch gerichteten Identifizierung des Ideales und der wirklichen Kirche zuführen müßte (s. o. S. 61). Die in der Tradition niedergelegte Weisheit soll ihre belebende, befruchtende Kraft darin äußern, daß sie der Gegenwart und ihren Bedürfnissen entsprechend angewendet wird, und so ihrem Kern nach als lebendige Kraft fortwirkt. Die Meinung bei der Verpflichtung auf die Bekenntnisse, kann also nur die sein, daß man sich gewissenhaft mit ihnen auseinandersetzen, nicht ohne Not von ihnen abweichen und in der praktischen Wirksamkeit sich nicht in solchen Widerspruch mit ihnen setzen wolle, daß dadurch der Achtung vor ihnen Abbruch geschieht. Denn man wird sich stets zu erinnern haben, daß die Bekenntnisse der einzig gemeinsame formulierte Ausdruck des Kirchenglaubens sind, der bis jetzt existiert [2]). Ebenso

1) v. d. Goltz a. a. O., S. 21: „Das Apostolicum als das gemeinchristliche Glaubensbekenntnis in dem gottesdienstlichen Leben der Gemeinde, die Augsburgische Konfession als das protestantische Glaubensbekenntnis im öffentlichen Recht der Kirche sind die eigentlichen Hauptsymbole, auf welche streng genommen allein der Name Bekenntnis paßt." S. 22.

2) Um die Gewissensbedenken, welche einer strenger gefaßten Verpflichtung vonseiten der zu Verpflichtenden entgegenstehen könnten, zu beseitigen,

aber muß auf der andern Seite stets anerkannt werden, daß dieselben noch nicht die höchste Stufe christlicher Erkenntnis nach Form und Inhalt darstellen (auch nicht in den Fundamentallehren), daß also vorbereitende Versuche zu einer Verbesserung derselben nie dürfen ausgeschlossen werden, sofern diese von dem christlichen Prinzip ausgehen. Im Gegenteil ist es der in der christlichen Kirche fortlebende Geist Christi, der auch ihre Erkenntnis zu ihrer Vollendung führt, und diesen Geist darf das Bekenntnis nicht dämpfen. Es ist eine sehr einfache Rede, derartige Vermittelungsversuche, wie sie hier gemacht werden, als vage zu bezeichnen [1]). Allein geistliche Dinge wollen geistlich gerichtet sein. Und es wird schließlich doch dabei bleiben müssen, daß die Bekenntnisse lediglich als kirchliche Tradition, wenn auch als der Gipfel derselben zu behandeln sind [2]).

---

hat man vorgeschlagen, der Geistliche solle selbst ein Bekenntnis ablegen, über das dann die Behörde zu befinden habe. Allein dadurch wird für die Kirche die Schwierigkeit nicht beseitigt. Denn es fragt sich dann, nach welchem Maßstabe die Kirche urteilen soll. Ist der Maßstab der Buchstabe des Bekenntnisses, so muß bei irgendwelcher Unklarheit des Bekennenden zuerst eine Untersuchung beginnen. Hat aber die Kirche den Grundsatz einer milden Beurteilung, so kann ganz ebenso gut auch die Verpflichtung auf die Bekenntnisse in unserem Sinne stattfinden. Es ist ferner durchaus nicht im Interesse der Kirche als Gemeinschaft, daß bei dem Akte der Anstellung eines Beamten die individuelle Beschaffenheit seiner Überzeugungen besonders hervortrete. Vielmehr soll er gerade wissen, daß er dem Ganzen in dem Amte dienen soll, und so sehr sein individuelles Gewissen und seine individuelle Überzeugung geachtet werden muß und er dieselben nicht verleugnen darf, so wenig braucht er dieselben da überall vorzudrängen, wo er im Auftrage des Ganzen zu handeln hat. Das Amt ist keine Privatbeschäftigung. Das muß einem jeden gerade bei dem Eintritt in dasselbe klar werden.

1) Jedenfalls entsprechen sie den Thatsachen, da es kaum einen der Vertreter des strengen Konfessionalismus giebt, der nicht in einem oder mehreren Hauptdogmen Abweichungen von den Bekenntnissen sich gestattete, was jedem Kundigen kein Geheimnis ist.

2) Wir dürfen die Frage nicht völlig übergehen, in welchem Verhältnisse die Bekenntnisse zu der Schrift stehen. Da wird zunächst unbestreitbar sein, daß keine Partialkirche, welche christlich sein will, sich von dem Prinzip des Christentums emanzipieren kann. Insofern dieses nun in seiner

Allein dieser Auffassung gegenüber redet man von den „zu Recht bestehenden Bekenntnissen", und wir verkennen nicht den Wahrheitsgehalt dieser Formel. Sie bedeutet, daß die Bekenntnisse dem Staat gegenüber eine rechtliche Seite an sich haben, wie ja auch die Augustana für den Augsburger Reichstag geschrieben war. An den Bekenntnissen kann der Staat sehen, welche Grundsätze eine Kirche hat und auf Grund derselben, sofern sie nämlich dem Staate nicht feindlich sind, kann der Staat eine Kirche mit seinen Mitteln fördern [1]). Aber für den Staat kommt es natürlich nicht auf die feinere Ausgestaltung der Glaubenslehre an, und

---

intensivsten Gestalt in der Schrift gegeben ist, wird sich kein Bekenntnis in dieser Hinsicht der Kritik der Schrift entziehen dürfen. Auf der anderen Seite enthält aber ein Bekenntnis auch Individuelles, das, wenn es eine konkrete Ausprägung des christlichen Prinzips darstellt, nicht in derselben Weise an dem Maßstab derselben kann gemessen werden. Ebenso aber zeigt sich in demselben, wenn es anders nicht wertlos ist, ein eingehenderes Verständnis des Christentums nach bestimmten Seiten hin, insbesondere seiner Tragweite, sei es für bestimmte Erkenntnisse, sei es für die Erkenntnis bestimmter praktischer Verhältnisse. Auch in dieser Hinsicht wird es schwer sein, überall die Messung an der Schrift vorzunehmen (s. o. S. 122 f.). Unmöglich aber ist die Forderung, die Schrift nach dem Bekenntnis in dieser Hinsicht auszulegen, wie von selbst erhellt; das wäre allem historischen Sinn entgegen. So bleibt nur dies übrig, daß das Bekenntnis in diesen Punkten eine gewisse Selbständigkeit gegenüber der Schrift behalten kann, selbst aber — und das ist das Gegengewicht gegen die Möglichkeit der Herrschaft einer einseitigen Tradition — wie Gegenstand der Verehrung, so der Prüfung bleiben muß, was die bezeichneten Punkte angeht. Da aber die Voraussetzung des Wertes dieser Nuancen und eingehenderen Bestimmungen dies ist, daß das christliche Prinzip nicht verfälscht werde, so wird stets darauf das Hauptaugenmerk zu richten sein, daß das Bekenntnis nicht dem Prinzip des Christentums untreu werde, und so wird allerdings, wenn man auf diesen zentralen Punkt sieht, stets nicht stark genug die Unterordnung des Bekenntnisses, wie aller kirchlichen Lehre unter die Schrift betont werden können.

1) Herrmann a. a. O., S. 25: „Wollte die Kirche oder ein Teil derselben das Bekenntnis ganz aufgeben und neue Grundlagen annehmen, so wäre das rechtlich nicht eine Veränderung innerhalb der protestantischen Kirche, sondern eine Aufhebung derselben und die Gründung einer neuen Religionsgemeinschaft, deren inneres und äußeres Rechtsverhältnis .... von einer neuen Anerkennung des Staates abhinge."

es ist eine fatale Verwechselung, wenn man nun innerhalb der Kirche selbst diese rechtliche Seite des Bekenntnisses so geltend macht, daß dasselbe wie ein Gesetzescodex behandelt wird, und von der Unterwerfung unter die Formulierungen der Bekenntnisse das Recht Beamter in der Kirche zu sein abhängen soll. Diese rechtliche Anwendung der Bekenntnisse würde der Lehre ein ganz einseitiges Übergewicht geben und auch insofern den Intellektualismus befördern, als die Beamten der Kirche sich wesentlich nur als Lehrer betrachten müßten, wenn ihre ganze Stellung nur von ihrer Lehre abhängig gemacht würde, während doch wesentlich auch schon in der Lehre die Gründe zu berücksichtigen sind, aus denen Einer abweicht, und überhaupt mehr als auf die Abweichungen auf das Positive zu sehen ist [1]), das Einer vertritt, abgesehen davon, daß es darauf doch ein wenig ankommt, ob Einer ein treuer Hüter der Gemeinde zu sein bestrebt, von der Verantwortlichkeit und dem heiligen Ernste seines Amtes durchdrungen ist und ein ernstes Glaubensleben führen will. Ferner ist es auch dem Wesen christlicher Lehre zuwider, sie zum Lehrgesetz machen zu wollen und Verordnungen zu treffen, welche die Abweichung von bestimmten Lehrsätzen wie eine Verletzung von Staatsgesetzen behandeln. Wie die Bekenntnisse ursprünglich eine Glaubensthat der Kirche sind, so kann die Zustimmung zu ihnen nur eine auf eigener Überzeugung gegründete sittliche und darum freie That sein. Einen Bekenntniszwang auszuüben, kann der protestantischen Kirche nicht beikommen. Ein Gesetz kann man anerkennen, auch wenn man es nicht billigt, weil es sich bei der Befolgung desselben nicht sowohl um die innere Anerkennung der Wahrheit und Richtigkeit desselben als um eine äußere Ordnung handelt, der man sich aus Gehorsam gegen den Staat unterwirft. Bei der Anerkennung des Bekenntnisses aber ist doch die Meinung, daß man in demselben seinen Glauben ausgesprochen finde. Hier handelt es sich also um die Anerkennung der Wahrheit desselben, die, wenn sie keine freie ist, unsittlich ist, weil sie die

1) Vgl. hierüber Riehm, Kirche und Theologie, S. 40; ebenso Ritschl a. a. O., S. 15: „Die bloß juristische Behandlung des Verhältnisses von Kirche und Bekenntnis ist die weltliche."

Wahrheit preisgiebt. Wenn man einwendet, daß eben die, welche eine solche freie Anerkennung nicht völlig zu leisten vermögen, nicht auf die Kanzeln gehören, so würde man damit denjenigen allein Einfluß in der Kirche verstatten, welche das Traditionsprinzip starr vertreten. Wie einseitig, wie schädlich für die Kirche das sein würde, braucht nach allem Früheren nicht wiederholt zu werden.

Die Hauptsache, auf die es ankommt, ist doch, daß der Protestantismus nicht in seinen letzten Grundsätzen verfälscht werde; und dieser Forderung kann nicht durch strenge Verpflichtungsformeln genügt werden. Wir kommen daher trotz der genannten Einwände auf das oben Gesagte zurück und fügen nur noch einige Bemerkungen über die Beurteilung der Abweichungen von der Kirchenlehre hinzu.

Wenn die Verpflichtung auf die Bekenntnisse nur in dem oben bezeichneten Sinne gemeint sein kann, so wird auch die Beurteilung der praktischen Abweichung von denselben dem entsprechend zu üben sein. Da in concreto jeder einzelne Fall verschieden ist, wird sich schwerlich eine Formel oder Formeln finden lassen, von deren Anerkennung das Recht ein Amt in der Kirche zu bekleiden in jedem Falle abhängig gemacht werden kann. Es kann also nur in dem einzelnen Falle gefragt werden, ob die Abweichung eine so fundamentale sei, daß sie in der protestantischen Kirche keinen Raum mehr habe. Sofern nun diese Abweichungen in der Amtsführung auf wissenschaftlichen Überzeugungen ruhen, kann das von keiner anderen Instanz bemessen werden, als von theologisch gebildeten Männern, welche allein ein Urteil über die Tragweite der Abweichungen haben und den Wert der Lehrnuancen nach ihrem Verhältnis zum Wesen des Protestantismus bestimmen können, welches teilweise aus den Bekenntnissen, aber keineswegs allein aus ihnen gewonnen werden kann. Sofern aber diese Überzeugungen sich praktisch geltend machen und praktischen Anstoß erregen, kann doch gerade nach unserem Begriff der Kirche, welcher das allgemeine Priestertum der Gläubigen fordert, auch für die Gemeinden oder ihre Vertreter (je nach der Verfassung in verschiedenen Instanzen), mit einem Worte für die Laien das Recht mit zu urteilen nicht abgeschnitten werden. Letztere würden das Glaubens-

intereſſe des einfachen Chriſten zu vertreten haben. Freilich iſt es ja nicht ſelten, daß Laien mit Unverſtand eifern, und wenn dieſelben in die feineren dogmatiſchen Beſtimmungen eingehen und hierin ein Urteil ſich anmaßen wollen, ſo iſt das ſchlechthin verwerflich. Aber darüber können, ja ſollen ſie ein Urteil als mündige Glieder der Kirche haben, ob ſie durch die Rede des Geiſtlichen in ihrem Glauben prinzipiell verletzt werden, ob das, was ihnen heilig iſt, profan gemacht wird. Und inſoweit haben ſie auch ein Recht, mit über die Abweichungen eines Geiſtlichen von der Lehre im praktiſchen Amte durch ihre geordneten Vertreter zu urteilen. Das aber wird mehr ein Urteil ſein, welches aus dem gegenwärtigen Glauben kommt, als ein ſolches, welches an dem Bekenntnis direkt gemeſſen wird. Damit alſo beide Abwege vermieden werden, einmal, daß die Theologen einſeitig intellektualiſtiſch ihr Urteil fällen, ſei es, indem ſie Abweichungen verurteilen, welche für die Praxis keine weſentlichen Folgen haben, oder welche in der Praxis von dem Betreffenden nicht geltend gemacht werden, ſei es, indem ſie die praktiſche Bedenklichkeit von Abweichungen im Intereſſe der Selbſtändigkeit der Wiſſenſchaft unterſchätzen, ſodann daß die Laien ſich in ihrem Urteil über die wiſſenſchaftlichen Fragen, welche ſie nicht entſcheiden können, zu Gericht ſetzen, damit vielmehr einerſeits das praktiſche Glaubensintereſſe zu Worte komme, und anderſeits doch zugleich einem ſich ſelbſt mißverſtehenden Glaubensintereſſe vorgebeugt werde, muß das Urteil über Lehrabweichungen in der Führung des praktiſchen Amtes einer gemiſchten Jury zuſtehen, damit gleichmäßig die Tragweite einer Abweichung erwogen und das wahre Glaubensintereſſe befriedigt werde, wobei natürlich auch die ſchon erwähnten Geſichtspunkte zu berückſichtigen ſind, aus welchen Gründen jemand abweicht, wie er dieſe Abweichung vertritt, ob pietätlos oder nicht, wie er ſonſt ſein Amt verwaltet, was er Poſitives hat u. ſ. w. [1]). Daß aber

1) Beſonders um Parteirückſichten auszuſchließen, wird man auf der Forderung beſtehen müſſen, daß man nicht ganze Richtungen in Bauſch und Bogen als unkirchlich verurteile, oder derartige verurteilende Grundſätze mit Bezug auf Strömungen in der gegenwärtigen Theologie feſtſtelle, ſondern immer jeden Fall für ſich ins Auge faſſe. Auch dürften ſich manche Ver-

der kirchlichen Beurteilung die wissenschaftlichen Elaborate ihrer Beamten nicht unterstehen können, versteht sich ebenfalls von selbst, es müßte denn der exorbitante Fall eintreten, daß aus ihrer Beschaffenheit mit Sicherheit zu entnehmen wäre, daß sich ein Kirchenbeamter in ihnen der Kirche überhaupt oder dem christlichen Prinzip feindlich gegenüberstellt.

Was aber die Lehrer der Theologie angeht, so können dieselben, da die Theologie doch, wie § 22 besonders gezeigt werden wird, als Ganzes zugleich dem wissenschaftlichen Organismus zugehört, nicht in derselben Weise an die Bekenntnisse gebunden werden, da ja insbesondere die spekulative Theologie die Aufgabe hat, dazu zu wirken, die Mängel abzustellen, welche der Formulierung der gegenwärtigen Lehre nach anhaften [1]). Schon Schleiermacher bemerkt, daß die Dogmatik orthodox und heterodox zugleich sein müsse. Nur die Gewähr kann die Kirche verlangen, daß die, welchen die Bildung ihrer Beamten anvertraut wird, zugleich ein warmes Interesse für das Gedeihen der Kirche haben und ihr Bestes wollen, daß also ihre wissenschaftliche Lehrthätigkeit nicht den praktischen Aufgaben der Kirche entfremde, sondern sie fördere. Aber diese Gewähr liegt großenteils schon in dem Fach der Theologie, das immer mit der Praxis Fühlung behalten muß, und es ist um so mehr hier eine falsche Ängstlichkeit zu vermeiden, als die wissenschaftlichen Einseitigkeiten durch den wissenschaftlichen Prozeß selbst sich aufheben und als der Theologie als einer zu-

---

treter einer strengen Lehrdisziplin wohl daran erinnern, daß nicht nur Ausschreitungen zu treffen sind, welche der traditionellen Auffassung des Christentums entgegentreten, d. h. sogenannte liberale, sondern auch solche, welche in der Verehrung der Tradition und einseitigen Betonung der kirchlichen und amtlichen Autorität und dem Ähnlichem den römischen Irrtümern wieder Thür und Thor öffnen, wofür leider freilich kein allzu feines Gefühl in vielen kirchlichen Kreisen der Gegenwart vorhanden zu sein scheint.

1) Es ist wohl nur als ein Kuriosum zu betrachten, wenn Hofmann in seiner „Ethik" den Pastoren fast größere Freiheiten als den Lehrern der Theologie zuzugestehen scheint, da er letztere wesentlich als Kirchenbeamte, die an die eigentümliche Bestimmtheit ihrer Kirche durchaus gebunden sind, ansieht; vgl. S. 190. 191. Vgl. dagegen Rothe, Encyklopädie, S. 21 f.

gleich der Kirche dienenden Wissenschaft stets durch ihr eigenes Wesen eine gewisse innere Schranke gezogen ist [1]).

Man könnte freilich fürchten, daß so die Theologie Studierenden, welche sich dem praktischen Kirchendienst widmen wollen, in eine schlimme Lage geraten würden, wenn sie sich freiere Ansichten ihrer Lehrer aneignen und nachher doch praktisch sich an die Tradition anschließen müssen. Allein in der Wirklichkeit sind die Unzuträglichkeiten nicht groß, wenn der praktische Geistliche sich klar macht, daß er nicht unmittelbar die Resultate der wissenschaftlichen Studien in die Praxis hineintragen darf, daß ihn vielmehr sein durch die Wissenschaft gewonnener weiterer Blick im Zusammenhang mit der wachsenden Erkenntnis der konkreten Bedürfnisse der Gemeinde, denen er nur durch die praktische Umprägung der wissenschaftlichen Gedanken genügen kann, dazu in den Stand setzt, auch da, wo er abweicht, den hergebrachten Ansichten brauchbare Seiten abzugewinnen, auch aus dem traditionellen Stoff solches auszuwählen, was er originell verwenden und für die Gegenwart und das gegenwärtige Bedürfnis flüssig machen kann. Jeder soll im Glauben und in der Erkenntnis wachsen, und keiner ist in beidem vollkommen. Anstoß [2]) muß jeder Geistliche auf der Kanzel und in der Seelsorge vermeiden, da er erbauen soll, da er für die ganze Gemeinde und nicht bloß für einzelne oder bestimmte Richtungen vorhanden ist, da er seine Thätigkeit so einrichten muß, daß er allen etwas giebt [3]). Wenn sich die Geistlichen aber, wie schon oben aus anderen Gründen als empfehlenswert angesehen wurde, der Polemik enthalten, so kann eine um so ersprießlichere Wirkung auch von freier gerichteten Beamten der Kirche ausgehen, je mehr gerade solche als Pioniere dienen können, welche den Volksschichten das Evangelium vermitteln, die demselben entfremdet sind, weil sie sich leichter in die Stimmung solcher Kreise versetzen, und das Wahre, das sie besitzen, leichter als Anknüpfungspunkt für das Christentum verwenden können, als einseitig traditionelle Geister. Ein

---

1) Vgl. Riehm a. a. O., S. 17 f. 32 f.: „Es liegt in der Wissenschaft selbst ein Schutzmittel gegen die mit ihr verbundenen Gefahren."

2) Matth. 18, 6.

3) 1 Kor. 9, 19—22.

hiatus zwiſchen Praxis und Theorie muß ſich ſo nicht ergeben, der ſich als Zwieſpalt zwiſchen Wiſſenſchaft und Kirche offenbarte, wenn von den Geiſtlichen mit richtigem Takte der Tradition das ihr zukommende Recht gelaſſen, an ſie angeknüpft wird, und wenn zugleich die Schranke der Bedeutung der Tradition von der Kirche richtig gewürdigt wird [1]). Die berechtigte Tendenz zum Fortſchritt im Erkennen und die Achtung vor der Tradition zu vereinigen, iſt eine ſittliche Aufgabe der Kirche, die ſie von ihrem Grundprinzip aus zu löſen hat (ſ. o. S. 51. 70. 91. 92), vor allem mit Hilfe der Wiſſenſchaft.

§ 17.

Kirchlicher Unterricht.

Schließlich gehört der intellektuellen Funktion der Kirche noch der religiöſe Unterricht an, wenn allerdings hier auch zugleich das erziehliche Moment mit in Betracht kommt, ſo daß dieſes Gebiet als ein der intellektuellen und der auf die Willensthätigkeit bezüglichen Funktion gemeinſames am beſten hier als Übergang zu der letzteren Funktion behandelt wird. Hier müſſen wir vor allem darauf hinweiſen, daß dieſer Unterricht in ſeinem ganzen Umfang Sache der Kirche ſein ſollte, wenn anders die Pflege des religiöſen Lebens der Kirche zuzuſchreiben iſt. Vielfach beſteht die Einrichtung, daß die Kirche bloß den eigentlichen Konfirmandenunterricht giebt und etwa noch Sonntagskatecheſen unter ihrem direkten Einfluß ſtehen. Allein ſie ſollte überhaupt den Religionsunterricht als ihre Domäne feſthalten [2]). Inſofern der Kirche das

1) Vgl. Riehm, Kirche und Theologie, S. 34: „Wer in ſolchem Falle ſofort mit Anklagen bei der Hand iſt auf Mangel an Offenheit, Zweizüngigkeit, doppelte Buchführung, unſittliche Accomodation u. dgl., der hüte ſich, daß er ſich nicht der Übertretung des achten Gebotes ſchuldig mache.“

2) Vgl. den trefflichen Aufſatz von Seyerlen, Zur Orientierung in der Schulfrage (Proteſtantiſche Kirchenzeitung 1880), S. 60 f. 85 f. 90: „Kurz geſagt: In Preußen leitet und überwacht die Kirche den ſtaatlichen Religionsunterricht; in Baden und Öſterreich leitet und überwacht der Staat den kirchlichen Religionsunterricht. Wir können uns nur für den ſüddeutſchen Modus erklären.“

Recht der Inſpektion des Religionsunterrichtes zugeſtanden wird, wird dieſer Grundſatz, daß die Kirche den Religionsunterricht als ihr Feld zu betrachten habe, auch anerkannt, ohne konſequent durchgeführt zu werden. Die Unzuträglichkeiten einer ſolchen Trennung von Konfirmanden- und Schulunterricht in der Religion zeigen ſich am meiſten, wenn, beſonders auf höheren Bildungsanſtalten die Art des Religionsunterrichts in der Schule von dem Konfirmandenunterricht in Methode und Inhalt ſo differiert, daß beide nicht ineinandergreifen und einander fördern, eine Schwierigkeit, die von ſelbſt wegfällt, wenn der Religionsunterricht überhaupt der Kirche anvertraut iſt.

Die Aufgabe desſelben iſt es, die unmündigen Glieder zu würdigen, mündigen Gliedern der Kirche zu erziehen, und hier zeigt ſich ganz beſonders, daß in dem rein kirchlichen Gebiete auch die intellektuelle Funktion durch den letzten Zweck, die Kultusgemeinſchaft, beſtimmt ſein ſoll. Im Religionsunterricht kommt es nicht bloß auf Mitteilung von Wiſſen, ſondern zugleich darauf an, daß der ganze Menſch erfaßt wird [1]). Je nach den verſchiedenen Altersſtufen wird er verſchieden behandelt werden müſſen. Ganz beſonders iſt es auf den Stufen bis zur Konfirmation wichtig, daß ein ernſter, frommer, ſittlicher Sinn gepflegt werde, ohne die kindliche Fröhlichkeit zu zerſtören; dazu muß das Wiſſen als Mittel verwendet werden. Denn in dieſem Alter treten Verſtand und Gemüt noch nicht ſo auseinander, wie es ſpäter der Fall iſt. Da iſt es aber für die ſpätere, ganz beſonders durch Zweifel hindurchgehende Entwickelung von dem größeſten Werte, wenn bis zur Konfirmation, die eben deshalb auch nicht in ein zu ſpätes Lebensalter, das Zweifeln und anderen zerſtreuenden Einflüſſen zugänglicher iſt, gelegt werden ſollte [2]), ein unauslöſchlicher Eindruck von dem Werte

1) Nitzſch, Praktiſche Theologie, Bd. II, S. 240. Vinet, Theologie pastorale, p. 284: „L'object de l'instruction religieuse n'est pas seulement d'apprendre aux enfants leur religion mais de fonder en eux une vie.“ Harms, Paſtoraltheologie, Bd. I, S. 144. 162. Vgl. Kapff, Über Erziehung und Ehe in vier Predigten, S. 32: „Nicht Formenglaube, nicht Kopfglaube, nicht Scheinheiligkeit, ſondern lebendiger Glaube, d. h. da das ganze Gemüt erwärmt iſt, von Liebe zu dem, der uns zuerſt geliebt hat.“

2) Vgl. Nitzſch a. a. O., Bd. II, S. 169 f.

des Christentums gewonnen ist, auf den man später immer wieder zurückkommen kann. Das mindeste, wovor ein solcher Religionsunterricht zu schützen vermag, ist dies, daß man in späteren Zeiten des Zweifels den Glauben frivol behandelt, weil der Eindruck aus der Zeit der Konfirmation ein geheimes Veto dagegen einlegt [1]).

Was den Stoff angeht, so ist eben deshalb auf ein eingehendes Verständnis der Lehre in ihrer feineren Ausführung zu verzichten. Es kommt darauf an, die „einfache Gemeindewahrheit" [2]) zur Kenntnis zu bringen, ausgewählte biblische Geschichte, sodann die biblische Lehre, welche das Zentrale so in den Mittelpunkt stellt, daß es alles beherrscht [3]). Die Auseinandersetzungen mit Zweifeln ist auf diesen Stufen noch nicht am Platz, vielmehr alles das, was zu Zweifel Anlaß geben könnte, zu vermeiden, damit vor allem ein tiefer Eindruck von dem Werte des Glaubens erzielt werde. Man wird auch hier das Eigentümliche der Partialkirche weniger in polemischer als in positiver Gestalt, aber immer im Anschluß an die Schrift [4]) hervorheben. Der Katechismus kann nicht als ein Bekenntnis behandelt werden, weil ein Bekenntnis einem ganz anderen Zweck dient als ein Katechismus und nicht so einfach abgeändert werden kann [5]), während ein Katechismus mit der fortschreitenden

---

1) Diese Ansicht steht einer anderen gegenüber, welche als das Ziel des Unterrichts ansieht, den Zögling in den Stand zu setzen, eine freie Wahl der Religionsgemeinschaft zu vollziehen, der er zugehören soll. Allein wenn Religion in diesem Alter Gegenstand der Erziehung sein soll, kann nicht die Differenz der Konfessionen so stark betont werden, daß auf eine Wahl hingearbeitet würde. Vielmehr wie bei der äußeren Mission (s. u.) kommt es besonders auf die Fundamente des Christentums in diesem Unterricht an. Wenn von selbständiger Entscheidung für die eigene Kirche die Rede sein soll, so kann diese Forderung nur in einem späteren Alter befriedigt werden, wenn sich die Persönlichkeit auch nachseiten der reflektierenden Urteilskraft selbständig entwickelt hat.

2) Vgl. Nitzsch a. a. O., Bd. II, S. 179.

3) Vinet l. c., p. 286: „Toutes les vérités ne sont que les diverses faces ou les différentes applications d'une même vérité."

4) Cf. Vinet l. c., p. 286: „Le catechisme presuppose la bible, qu'il ne fait que resumer et systematiser."

5) S. o. S. 145.

pädagogischen Erkenntnis und mit dem fortschreitenden Schriftverständnis, wie auch mit dem fortschreitenden kirchlichen Bewußtsein [1]) in vollem Einklang bleiben soll, soweit dies alles sich auch für diese Altersstufe verwerten läßt. Kein Katechismus darf die Stelle eines Bekenntnisses einnehmen wollen, weil ein Bekenntnis eine gemeinsame historische That der reifen Gemeinde ist, hier es sich dagegen um die Heranbildung der Unmündigen zu reifen Gliedern handelt [2]). Höchstens könnte man sagen, der Katechismus müsse auch in demselben Maße wie alle Lehre [3]) der Grundanschauung des Bekenntnisses entsprechen, sofern dasselbe die Eigentümlichkeit der Partialkirche darstellt. Nur ist zu bedenken, daß, so weit hier für dieses Alter diese Eigentümlichkeit zur Geltung kommt, dieselbe zugleich an die Schrift sich anlehnen soll; denn letztere ist das Haupterbauungsbuch des Volkes; sie richtig lesen zu lehren, darauf kommt es besonders an, darin besteht zum großen Teil die Mündigmachung. Für dieses Alter muß vor allem das Zentrum des Christentums positiv zum Bewußtsein kommen, freilich auch nicht in Form abstrakter Lehre, sondern in möglichst konkreter, faßlicher, anschaulicher Form, vollends nicht die Lehrdifferenzen von anderen Kirchen [4]). Die Lehre soll hier zur lebendigen Frömmigkeit führen.

---

1) Vgl. was hierüber Nitzsch a. a. O., Bd. II, S. 193 f. 180 sagt. Harms a. a. O., Bd. I, S. 215.

2) Vgl. hierüber auch Bassermann a. a. O., S. 43 f.

3) Vgl. o. S. 146—148.

4) Wegen dieses polemischen Charakters hält Palmer die Augustana nicht geeignet, zur Grundlage des Unterrichtes gemacht zu werden, obgleich er den Katechismus als Bekenntnis gefaßt wissen will („Katechetik", S. 262). Von den drei Forderungen Palmers, daß der Katechismus den Glauben als ein Ganzes enthalten müsse, daß die Form und Fassung dem katechetischen Zwecke entspreche, daß er kirchlich-symbolische Geltung habe (S. 264), sind die beiden ersten zu billigen, die letzte dagegen widerspricht der zweiten. Denn ein populäres Lehrbuch des Glaubens kann kein Bekenntnis sein, eben weil hier die zweite Anforderung, die von ihm selbst gestellt wird, gar nichts mit dem Bekenntnis zu thun hat. Der Katechismus soll den Glauben der Kirche in einer an die Schrift anlehnenden Form darstellen, weil es sich hier um die Einprägung der zentralen christlichen Wahrheit handelt. Wünschenswert ist eine gewisse Einheitlichkeit des Katechismus in einer Landes-

Die Art der Behandlung des Unterrichtsgegenstandes muß deshalb zugleich pädagogisch hierauf berechnet sein. Man kann ein ganzes System konfessionell bestimmter Katechismuslehre vortragen, ohne deshalb frommen Sinn zu pflegen. Auch die erbaulichen Reden thun's nicht; wo sie sich mit Ostentation vordrängen, werden die Schüler übersättigt oder gewöhnen sich daran, dieselben gedankenlos nachzusprechen, zumal bei langen Reden die Aufmerksamkeit der Kinder abnimmt. Man hüte sich besonders, ein künstliches Sündenbewußtsein groß zu ziehen, die Gewissen zu überreizen, die Kinder mit religiösen Eindrücken zu überladen, Gewächshausfrömmigkeit zu begünstigen, mit einem Worte, „der geistlichen Erfahrung vorzugreifen" [1]). Auf nichts muß mehr gehalten werden in der Religionsstunde als auf Wahrhaftigkeit. Wenn ferner jeder Unterricht anschaulich sein soll, so besonders dieser, wo es darauf ankommt, das Bewußtsein zu erwecken, daß die Frömmigkeit nicht im gedächtnismäßigen Wissen oder verstandesmäßigen Verstehen, das natürlich nicht fehlen darf, beruht, sondern in der praktischen Anwendung auf das eigene Leben. Daher ist alles durch Beispiele zu veranschaulichen, die aus dem Gesichtskreis und Leben der Kinder entnommen sind. Man muß immer bedenken, daß die Vernunft sich nicht so entwickelt, daß sie allgemeine Grundsätze sofort erfaßt, sondern so, daß sie im *Einzelnen* das Allgemeine hat; die allgemeinen Grundsätze für sich zu erfassen und zu verstehen, ist erst einer fortgeschrittenen Vernunft möglich. In diesem Gebiete aber kommt noch hinzu, daß praktische Beispiele immer zugleich das Bewußtsein rege halten, daß es sich um *Lebenswahrheiten* handle. Das Bild Christi

---

kirche, jedoch ohne die Selbstthätigkeit des Unterrichtenden aufzuheben, und ohne daß die Kirche durch Einführung eines Katechismus für alle Zukunft sich die Hände binden müßte, was doch der Fall wäre, wenn der Katechismus selbst die Stelle eines kirchlichen Bekenntnisses einnähme.

1) Nitzsch a. a. O., Bd. II, S. 183, § 194. Kapff a. a. O., S. 18: „Viele greifen es sehr ungeschickt an... Die Kinder werden überladen mit religiösem Stoff, allzu langen Gebeten, gedankenlosem Bibellesen, immerwährenden Ermahnungen und Regeln, so daß sie der Religion überdrüssig werden." Die Kinder sollen Lust haben an der Frömmigkeit; er warnt vor einseitiger Strenge.

muß vor allem den Kindern lieb und teuer werden [1]). Die ganze Behandlungsweise des Unterrichts muß erbaulich sein, d. h. das Bewußtsein erwecken, daß es sich hier um Heiliges, für die Seele Wertvolles handelt [2]). Das ist nur möglich, wenn die Persönlichkeit und das Beispiel des Lehrers dem Unterricht zuhilfe kommt. Dadurch werden viele Ermahnungen überflüssig, die nicht fehlen dürfen, die aber im Übermaß angewandt die Ohren taub machen. Doch in die technischen Fragen wollen wir nicht näher eingehen; sie gehören in die praktische Theologie. Ich hebe nur hervor, was unmittelbar aus dem richtigen Kirchenbegriff für den kirchlichen Religionsunterricht folgt.

Wenn es für den der Konfirmation vorhergehenden Unterricht besonders darauf ankommt, daß zunächst der ganze Mensch ergriffen werde, so ist es der weiteren Entwickelung entsprechend, daß unmittelbares Gefühl, Gemüt, Denken und Wollen nunmehr bewußter auseinandertreten. Es regt sich immer mehr die Selbständigkeit der Persönlichkeit und insbesondere auch des Denkens, und da ist der Frage nicht auszuweichen, wie den aufsteigenden Zweifeln, insbesondere in dem Religionsunterricht auf höheren Schulen zu begegnen sei. Man kann zunächst keineswegs die Stellung einnehmen, daß Zweifel lediglich aus sittlich anstößigen Motiven entstehen. Sie sind vielmehr bei den meisten Menschen ein unvermeidlicher Durchgangspunkt der Entwickelung. So ist die Schwierigkeit der richtigen Behandlung um so größer. Denn einmal muß man sich sehr hüten durch eine übereifrige Apologetik, welche alle möglichen Zweifel, die vorkommen könnten, berücksichtigt, womöglich noch mehr Bedenken wach zu rufen; das tritt insbesondere dann ein, wenn die Apologetik ungründlich zuwerke geht. Aber nicht minder muß man sich hüten, den Zweifel zu brandmarken als etwas Schlechtes, weil man dadurch vielleicht

1) Das betont Kapff a. a. O., S. 14 f. mit Recht. „Die Geschichte Jesu ist die beste Moral und die beste Pädagogik" (S. 32). Er hebt besonders die Harmonie von Heiligkeit und Liebe in Jesu hervor.

2) Hier kommt die seelsorgerliche Seite des Unterrichts mit in Betracht und das Gebet. Vgl. Palmer, Katechetik, S. 632 f. Besonders stark tritt dieses Moment, das nie fehlen soll, natürlich bei der direkten Vorbereitung auf die Konfirmation hervor.

zwar erreicht, daß die Meisten ihre Zweifel nicht aussprechen, (wozu die Jugend so wie so neigt) aber daß die Zweifel nur um so tiefer in dem Inneren Wurzel fassen, eben weil sie nicht Gegenstand der Erörterung werden. Vollends aber droht da die Gefahr, daß man in denen, welche keine Zweifel haben, Stolz auf die Vortrefflichkeit ihres Glaubens groß zieht, eine Verachtung der Zweifler, einen religiösen Fanatismus, der am Ende der Kirche nur zu großem Schaden gereichen könnte, schon an sich, aber auch deshalb weil als Gegengewicht gegen denselben sicherlich auf der andern Seite Indifferentismus sich einstellen würde. Im Gegensatz gegen solche Zweifel die mehr gegen einzelne Thatsachen oder Lehren sich richten, soll man für das Wesentliche im Christentum den Sinn um so mehr rege erhalten. Und durch einen rechten Konfirmandenunterricht ist diese Aufgabe bedeutend erleichtert. Es wird indes zugleich auf den höheren Lehranstalten bei genauerem Eingehen auf die feinere Ausbildung der Lehre und bei der Lektüre der Bibel darauf ankommen, daß auch der Verstand vor dem Christentum Respekt bekomme. Denn nicht bloß auf praktischem Wege kann hier der Zweifel überwunden werden. Vielmehr müssen hier der Altersstufe angemessen auch die Zweifel, welche aus der Wissenschaft, aus dem Erkenntnisinteresse hervorgehen, in mehr wissenschaftlicher, theoretischer Weise berücksichtigt werden. Es müssen hier auch der Altersstufe angemessen wissenschaftliche Probleme, welche die christliche Lehre enthält, erwähnt werden. Ein bloßes so zu sagen historisches Mitteilen der Kirchenlehre und der kirchlichen Tradition, ohne daß auf die Wahrheit des Inhaltes eingegangen, dieselbe gegen Einwände anderer Weltanschauungen, also Zweifel verteidigt wird, kann hier nicht genügen. Aber ebenso wenig ist eine Apologetik um jeden Preis notwendig. Es muß der Sinn für selbständige Erkenntnis der Wahrheit geweckt werden. So wenig man das kritische Element, das sich in der Jugend geltend macht, unnütz stärken soll, so wenig darf man das kritische Bedürfnis unbefriedigt lassen; es erwacht später nur um so stärker, und dann vermögen viele dasselbe mit dem religiösen Bewußtsein nicht mehr in Harmonie zu setzen. Eben daher ist es für die Pflege des religiösen Lebens in diesem Alter von der größten Wichtigkeit, den Eindruck

hervorzurufen, daß, wenn selbst die Kritik an manchen Punkten der Lehre oder in manchen die Bibel betreffenden Fragen Recht behalten müßte, damit das Christentum noch lange nicht fallen würde. Der Schüler muß es lernen, zwischen dem Peripherischen und dem Zentralen im Christentum zu unterscheiden. Wenn er früher, mehr der Autorität vertrauend, sich der christlichen Lehre hingab und auf diesem Wege zugleich zu einer, noch nicht von dem Autoritätsstandpunkt bewußt unterschiedenen — daß ich so sage, mehr naiven, durchaus unreflektierten christlichen Frömmigkeit gelangt ist, so kann er nun, indem der Autorität gegenüber eine kritische Stimmung sich geltend zu machen beginnt, vielleicht vorübergehend in einen Zwiespalt mit sich geraten, indem sein Verstand mit seinen bisherigen religiösen Anschauungen disharmoniert. Aber der eingetretene Zwiespalt muß auf sittlichem Wege gelöst werden; und dieser sittliche Weg fordert auch Befriedigung des Erkenntnisdranges, damit der Zweifel zur Vertiefung führe. Der Schüler muß besonders in den oberen Klassen der Gymnasien darauf verwiesen werden, daß er sich eine eigene Überzeugung zu bilden habe, und wenn das in diesem Alter auch mangelhaft gelingen mag, so ist das Streben danach und die Anregungen des Unterrichts, welche dem Denken zuhilfe kommen können, auf die Dauer weit ersprießlicher, als ein voreiliger Abschluß durch Niederschlagen der Zweifel. Nichts ist gerade für diese Entwickelungsperiode wichtiger, als daß sowohl der Sinn für die Wahrheit unangetastet als auch das Interesse an religiösen Dingen, sowie der religiöse Trieb lebendig erhalten werde [1]). Wenn aber der Erkenntnistrieb nicht befriedigt, und nur auf die Pflicht zu glauben verwiesen

1) Übrigens wird auch hier die Behandlung der Zweifel Einzelner zum großen Teil der Seelsorge vorbehalten bleiben, die freilich mit feinem Takte für die Eigentümlichkeit der Jugend geübt sein will. Daher es auch von diesem Gesichtspunkt aus sich empfiehlt, daß die Kirche den Religionsunterricht verwalte, um seelsorgerlich einwirken zu können. Man hüte sich aber vor allem, wenn jemand nicht das ganze Christentum hat, das, was er noch hat und mit dem der Jugend eigentümlichen Idealismus festhält, klein zu machen und herunterzusetzen, als ob es nichts wäre. Damit zerstört man auch den Anknüpfungspunkt für den Fortschritt in einer solchen Seele. Man muß vielmehr von solchem Punkte aus positive Fortschritte zu ermöglichen suchen.

wird, so verleidet man vielen die Religion überhaupt. Nach reformatorischen Grundsätzen kann die Seligkeit wahrlich nicht von dem Quantum der geglaubten Lehren abhängen. Ferner kann nun aber gerade von dem Zentralen aus auch der übrige Inhalt des Christentums dem Denken wieder leichter zugänglich gemacht werden. Es soll versucht werden, das Verständnis für das Peripherische durch den Zusammenhang mit dem Zentralen zu eröffnen. Das Christentum soll als ein organisches Ganze [1]), nicht als ein Haufen von Dogmen erfaßt werden. Gerade diese Behandlung ist geeignet, das Erkenntnisbedürfnis zu befriedigen und an ein zusammenhängendes Denken zu gewöhnen und so für ein Fortschreiten in der christlichen Erkenntnis und für die Überwindung von Zweifeln die Grundlage zu geben, so weit diese Überwindung Sache des Erkenntnisprozesses ist. Wenn auch für die reifere studierende Jugend, nicht bloß die theologische, auf den Universitäten die Mittel geboten würden, das Wesen des Christentums in wissenschaftlicher Form unter Berücksichtigung entgegengesetzter Anschauungen weiter verstehen zu lernen, so könnten derartige Collegia viel zu einer günstigen Lösung von Zweifeln am Christentum innerhalb der gebildeten Welt beitragen. Man könnte sie als eine kaum zu entbehrende Fortsetzung des Religionsunterrichtes in den höheren Klassen des Gymnasiums ansehen, der nur in diesen reiferen Jahren zum ersprießlichen Abschluß gedeihen kann.

Unser Grundsatz inbezug auf den höheren Religionsunterricht geht also dahin, daß zwar die Kirche auch hier stets als Zweck im Auge behalten muß, würdige Glieder ihrer selbst heranzubilden, daß aber hier der Zweck nicht so zu erreichen ist, daß der zu lehrende Stoff bloß als Mittel verwendet werde, um den Willen und das Gemüt für das christlich-fromme Leben empfänglich zu machen, sondern daß die Selbständigkeit der erkennenden Funktion hier ihr Recht fordert, so daß danach gestrebt werden muß, die aus dem Erkennen hervorgehenden Hindernisse des Glaubens auch auf eine das Erkennen befriedigende Weise zu beseitigen, da man nicht das Recht hat, ein Vermögen zugunsten eines andern zu

1) Mit Recht betont das Ritschl in der Vorrede zu seinem Unterricht in der christlichen Religion. Vgl. auch Bassermann, Der Religionsunterricht am Gymnasium (Protestantische Kirchenzeitung 1880), S. 413 f.

erdrücken. Die Wissenschaft, welche, wenn auch in verschiedenem Maße, hiermit zur Geltung kommen muß, hat Anspruch auf relative Selbständigkeit, wie oben dargelegt wurde. Man wird daher auch nicht fordern können, wenn doch anders die Kirchenlehre nicht unverbesserlich ist und wenn die Kritik in der Bibel Widersprüche entdeckt hat, daß immer die Zweifel im Sinne der bisherigen kirchlichen Tradition an jedem einzelnen Punkte gelöst werden. Vielmehr kommt es nur darauf an, daß die Erkenntnis des Wesens des Christentums immer mehr vertieft werde sowohl nach der historischen Seite wie nach der Seite der Lehre, und der Wert desselben immer mehr zum Bewußtsein gebracht werde.

Für die konfirmierte Jugend, welche sich keinem höheren Studium hingeben soll, liegt die Sache freilich anders. Hier gehen die Zweifel weit weniger aus theoretischem Interesse hervor und können deshalb auch weniger auf intellektuellem Wege beseitigt werden. Denn, wenn oft die Zweifel sich auch auf halbverstandene aus der Wissenschaft in das populäre Bewußtsein übergegangene Ansichten stützen, so ist es doch selten wirkliches Interesse am Wissen selbst, das zu Zweifeln treibt, sondern vorzüglich praktische Motive, welche durch solche Ansichten gedeckt werden sollen. Aber auch, wenn das nicht der Fall wäre, so würde es sehr schwer sein, auf wissenschaftliche Weise in populärer Form diese Bedenken wirklich zu widerlegen. Am besten dürfte es sein, an das Richtige solcher Ansichten anzuknüpfen, sie so zu klären und von da aus weiterzuführen, weil dadurch das Bewußtsein geweckt wird, daß die Kirche auch diese Anschauungen kenne und das Richtige in ihnen zu würdigen wisse. Und das erweckt Vertrauen. Aber im ganzen hat man hier mehr den praktischen Motiven nachzugehen, aus welchen Zweifel entstehen können, und diesen praktischen Hindernissen des Glaubens entgegenzuarbeiten, was besonders durch eine energische nicht bloß lehrhafte, sondern besonders der Individualität entsprechende seelsorgerliche Behandlung der konfirmierten Jugend erstrebt werden soll [1]), bei der der Zweck, mündige Glieder, die von lebendiger gesunder Frömmigkeit beseelt sind, für die Kirche heranzubilden, maßgebend sein muß.

1) Vgl. Harms a. a. O., Bd. III, S. 88 f.

3. Die auf den Willen bezügliche Funktion.

Wir sind hiermit schon zu dem übergeführt, was wir die Willensfunktion [1]) genannt haben. Von alle dem, was in dieses Gebiet gehört, wollen wir die drei Hauptpunkte berühren, die erziehende Funktion, die Aufnahme neuer Familien und Familienglieder in die Kirche und die äußere Mission [2]). Wir beginnen mit den beiden erstgenannten Punkten.

§ 18.

Kirchliche Erziehung in Seelsorge und Kirchenzucht. Aufnahme neuer Familien in die kirchliche Gemeinschaft.

Die Kirche hat zwar in der kultischen Darstellung selbst schon ein Mittel der Erziehung und Bildung; aber dieses ist nicht der Zweck des Kultus, sondern nebenhergehende Wirkung, die nicht genügt, um die fortschreitende Steigerung der Kultusgemeinschaft zu vollbringen. Vielmehr treibt der Impuls der Liebe die Kirche dazu, auch erziehend und bildend sich zu verhalten, indem sie die Einzelnen fördern will, sowohl um ihrer selbst willen als auch, damit sie würdigere Glieder der Gemeinschaft seien, was sich gegenseitig bedingt [3]). Der im Kultus gepflegte Gemeinschafts- und Liebesgeist treibt dazu, auch die Einzelnen besonders geistlich zu pflegen.

Zwar könnte man glauben, daß, wenn die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen gefaßt wird, damit eine erziehende Aktion der Kirche gegenüber den mündigen Gliedern ausgeschlossen sei. Allein das könnte doch nur der Fall sein, wenn alle schon vollkommen wären. So gewiß die Einzelnen einander durch Seelsorge im weiteren Sinne gegenseitig fördern sollen, so gewiß wird auch die Kirche einen solchen Einfluß auf ihre Glieder ausüben müssen. Derselbe ist nun näher zu bestimmen.

1) Vgl. o. S. 28. 32.

2) Über Kirchenverbesserung vgl. das oben S. 74. 80, vgl. S. 53 Angedeutete.

3) S. o. S. 39.

Hier zeigen sich sofort die protestantischen Grundsätze im Gegensatz gegen die römischen. Die römische Kirche ist wesentlich erziehende Größe; sie will den Willen bilden und fordert vor allem von ihren Unterthanen formalen Gehorsam. Dabei dehnt sie das Gebiet der Erziehung so weit aus, daß sie das ganze Leben sich glaubt unterstellen zu dürfen. Sie will die Suprematie über die Größen, welche als erziehende Faktoren mit in Betracht kommen, über die Familie und über den Staat. Sie schreibt auch einzelne sittliche Handlungen vor und läßt es nicht bewenden bei der bloßen Pflege der Gesinnung. Grundsätzlich wünscht sie, daß ihr das gesamte Gebiet der Volkserziehung unterstellt sei. So faßt sie sich auch als Heilsanstalt und glaubt, wie natürlich, wenn der Kirche die gesamte Volkserziehung untersteht, für ihre Zwecke rein rechtliche Mittel in Anspruch nehmen zu dürfen. Wird doch der Priester in der Beichte geradezu zum judex, und daß sich die römische Kirche nicht scheut, auch die rechtlichen Zwangsmittel des Staates in ihrem pädagogischen Interesse zu verwenden, braucht nicht ausgeführt zu werden. Dieser Erziehungsanstalt gegenüber sind alle unmündig, und es wird übersehen, daß der Zweck der Erziehung die Mündigkeit sein muß; Gehorsam soll die Grundtugend bleiben. Für das religiöse Leben ist davon die notwendige Folge eine falsche Mittlerschaft der Kirche zwischen Gott und der einzelnen Seele.

Alle dem kann natürlich der Protestantismus grundsätzlich nicht zustimmen. Und doch sind innerhalb desselben wieder ähnliche Ansichten aufgetaucht, welche zum Teil auch gegenwärtig ihre Vertreter finden. So redet Kliefoth von dem Gnadenmittelamt der Kirche [1]) und glaubt, daß die einzelnen Stände als Glieder der Kirche zu fassen seien, als ob die Kirche direkt mit den verschiedenen Ständen und Berufsarten zu thun hätte, ihr diese Funktionen ebenfalls unterstellt wären. Hier greift die Kirche wieder direkt in alle einzelnen Gestaltungen des Volkslebens ein und will durch das Gnadenmittelamt die Einzelnen an die Kirche als vermittelnde Heilsanstalt binden.

Es handelt sich hier, soviel uns scheint, um einen doppelten

1) Vgl. „Acht Bücher von der Kirche", § 17, S. 18; § 27, S. 27. 354 f.

Gesichtspunkt. Einmal kommt es darauf an, daß die erziehende Thätigkeit der Kirche auf das religiöse Gebiet beschränkt werde. Sodann kann, da die Erwachsenen zugleich als thätige Glieder sich an der Kultusgemeinschaft beteiligen, die Wirkung, die mit der Erziehung beabsichtigt wird, nur die sein, den persönlichen Glauben und das Liebesleben in der Gesinnung zu stärken, damit die Kultusgemeinschaft durch das Wachstum ihrer Glieder immer vollkommener werde. Hieraus folgt nun von selbst, daß die Kirche nur mit Mitteln wirken kann, welche dem rechtlichen Zwang, der auf eine einzelne Person ausgeübt würde, fremd sind, daß es sich nur um Beeinflussung des freien Willens durch Mittel handeln kann, welche die Freiheit nicht ausschließen, speziell um Seelsorge, Bildung einer kirchlichen Sitte und einer kirchlichen öffentlichen Meinung.

Manche wollen noch die Privatbeichte hinzufügen. Die Menschen seien nicht geistlich mündig, sondern sie bedürfen alle als werdende einer besonderen Erziehung, wie sie allein der Beichtstuhl ermögliche und einer Versicherung des Heils, der Privatabsolution durch die Kirche. Das Subjekt könne sich über seinen Zustand täuschen; nur die Kirche könne wirklich die Gewissen trösten, indem ihre verordneten Diener die Absolution im Namen Gottes aussprächen. Es sei ein durchaus einseitiger Standpunkt eines falschen Optimismus, die Kirche prinzipiell aus solchen, welche als Gläubige in sich Heilsgewißheit haben, bestehen zu lassen. Die Privatbeichte habe den großen Vorzug, daß die Einzelnen geistlich geleitet werden könnten, was wahrlich not thue, und die Privatabsolution tröste erst völlig die Gewissen.

Für diese Anschauung könnte man sich auf die Reformatoren berufen wollen. Luther [1]) selbst hat beides, die Beeinflussung der Gewissen und den Wert der Privatabsolution zugunsten der Privatbeichte hervorgehoben, und ebenso will auch die Augustana sie nicht fallen lassen [2]). Allein es ist charakteristisch, daß Luther ebenso auch betont, daß man jedem Bruder seine Sünde bekennen könne, und daß die Augustana, wie Luther die Beichte nicht für schlechthin notwendig erklärt, und (wie Luther) das Hauptgewicht auf die Absolution

1) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie, Bd. II, S. 520 f. 528 f.
2) Art. XI. XXV.

legt, auch ausdrücklich ein Bekenntnis aller einzelnen Sünden ablehnt; besonders aber wird sie frei dem Bedürfnis des Einzelnen anheimgestellt, und damit die Absolution Wirkung habe bei dem Einzelnen, bedarf es Glauben. Wenn man nun alle diese Einschränkungen in Betracht zieht, dazu bedenkt, daß Wort und Sakrament ebenso Vergebung der Sünden gewähren sollen, so ist offenbar, daß die Absolution nichts Besonderes leisten kann, und man versteht schwer, wozu, wenn man vor dem Abendmahl beichtet, die Absolution, welche im Abendmahl gegeben werden soll, noch unmittelbar vorher zu erteilen ist. Allein dem sei, wie ihm wolle, jedenfalls ist es unmöglich, die Absolution durch ein Gnadenmittelamt etwa als neue Heilsbedingung aufzustellen, als ob dieselbe ohne ein solches nicht zu haben wäre. Die dermalige Unvollkommenheit des Christen kann kein Grund sein, weshalb er nicht sollte der Heilsgewißheit teilhaftig sein, und gewiß würde man sich in unprotestantische Bahnen verirren, wenn man dieselbe von der Absolution des kirchlichen Amtes abhängig machen wollte. Nur dann würde man *um der Absolution willen* die Privatbeichte wieder einführen und *obligatorisch* machen können, wenn die Absolution des kirchlichen Amtes Heilsbedingung wäre, und leicht würde jedenfalls eine solche Ordnung dahin mißverstanden, und sie würde, wenn eine Zeit lang geübt, den Blick dafür trüben, daß die Heilsgewißheit des Einzelnen auf *eigener* Glaubenserfahrung ruhen muß.

Was nun aber den Einfluß der Privatbeichte auf die Leitung der Gewissen angeht, so ist diesem die Spitze dadurch abgebrochen, daß keiner zu ihr verpflichtet werden kann. Denn zu einem allgemeinen Sündenbekenntnis sich zu bekennen, ist nicht Privatbeichte. Auch legt die Augustana auf diese Seite überhaupt nicht das Hauptgewicht, kann es auch nicht, weil sie die Aufzählung der Sünden ablehnt. Fällt aber diese Eigentümlichkeit der katholischen Beichte weg, so ist ein gemeinsames Sündenbekenntnis der gesamten zur Kommunion sich anschickenden Gemeinde weit vorzuziehen, weil dadurch der Charakter der Gemeinschaftlichkeit in den Vordergrund tritt [1]). Wollte man aber die

1) Etwas anderes ist es, wenn ein Einzelner privatim zu beichten und absolviert zu sein wünscht. Das soll natürlich nicht abgeschlagen werden.

Privatbeichte damit empfehlen, daß da dem Geistlichen Gelegenheit gegeben sei, für das religiöse und sittliche Leben gute Ratschläge zu geben, so könnte sie zwar an sich dazu nützlich sein, hat aber auf der andern Seite die Gefahr, daß die Einzelnen mehr und mehr das Bewußtsein davon verlieren, daß es ihre Pflicht ist, so gerne sie den Rat anderer erbitten, doch schließlich selbst zu wissen, wie sie zu handeln haben, daß nicht ihr Ratgeber und Beichtvater sondern sie selbst für ihre Entscheidungen verantwortlich sind. Diese Gefahr wird viel leichter bei der Seelsorge vermieden, weil die Abhängigkeit des Einzelnen von dem Seelsorger eine weit geringere ist als die von dem Beichtvater, und weil für den ersteren die Versuchung geringer ist, den Einzelnen in der Abhängigkeit von der Kirche zu erhalten statt ihn zu einer selbständigen Persönlichkeit mit eigenem Gewissen zu bilden, die aus freiem Willen als Glied der Kultusgemeinschaft sich bethätigt. Ein Protestant soll die strafende und sittlich-belehrende Predigt des Wortes selbst auf seine Verhältnisse anwenden lernen, und dazu soll ihm auch die Seelsorge helfen. Die Mündigkeit des allgemeinen Priestertums spricht sich darin besonders aus, daß den Laien die Bibel in die Hand gegeben wird, damit jeder selbst zur Quelle des ursprünglichen Christentums kommen und selbst urteilen könne [1]). So wird das, was man der Privatbeichte zuschreiben will, angemessener als Aufgabe der Seelsorge zu betrachten sein.

Die Seelsorge könnte nun zwar für die Gläubigen genügen. Aber es giebt auch solche, die noch nicht gläubig sind, ja Entfremdete. Und für diese, meint man, bedürfe die Kirche einen Vorhof des Gesetzes. Es sei bei ihnen schon etwas erreicht, wenn sie wenigstens Ehrerbietung und Gehorsam gegen die Kirche, Respekt vor der kirchlichen Autorität gewinnen. Daher habe hier die Seelsorge zunächst darauf hinzuarbeiten, daß die Autorität der Kirche anerkannt werde, und ihr habe die Kirchenzucht zur Seite zu treten. Wir wollen bei dieser wichtigen Frage noch einen Moment stehen bleiben.

Sicherlich muß auch die Kirche das Gesetz verkündigen. Aber

1) Hierauf dringt Spener besonders in seinem „Geistlichen Priestertum“ (ed. Wilcke), Frage 29—43.

das Ziel dieser Gesetzesrede ist dies, Bußfertigkeit zu erzeugen, damit das Bedürfnis für das Heil in Christo erwache. Man wird grundsätzlich festhalten müssen, daß die Kirche nicht zum Gehorsam gegen sich als Kirche erziehen kann, sondern daß sie zum Heil in Christo führen soll, das jeder an sich erfahren muß, damit er auf diesem Wege ein würdiges Glied der Kirche werde.

Daher ist jedenfalls eine geschickte Seelsorge das Hauptmittel, das auch hier angewandt werden muß, und die Kirchenzucht kann erst in Betracht kommen, wo die Seelsorge keinen Erfolg hat. Es ist demnach im höchsten Maße zu mißbilligen, wenn man für die Seelsorge, um das geistliche Amt vermeintlich möglichst hoch zu stellen, die „expektative" Methode empfiehlt [1]). Im Gegenteil ist gegenüber der Entfremdung, welche sich teilweise in den Massen geltend macht, die der Geistliche nicht allein bewältigen kann, eine Kirchenverfassung, welche Laien zur Mitarbeit heranzieht, als segensreiches Hilfsmittel zu betrachten. Ja nach protestantischen Grundsätzen hat jeder Einzelne auf seine Weise mitzuwirken, und freie Vereine zum Zweck der inneren Mission müssen sich bilden [2]). Soweit aber die Kirche durch ihre Organe selbst Seelsorge treibt, wird es darauf ankommen, daß immer zugleich die Rücksicht auf die Gemeinschaft im Auge behalten, daß dafür gesorgt werde, daß die Frömmigkeit nicht in falsche individualistische Bahnen gerate, daß vielmehr auch der gesunde Gemeinschaftssinn belebt werde. Allein da niemand den Wert der Kultusgemeinschaft richtig schätzen kann, der nicht selbst zur persönlichen Frömmigkeit gekommen ist, so wird die Hauptaufgabe bleiben, die Leute

1) So Steinmeyer, Die spezielle Seelsorge im Verhältnis zur generellen, S. 43. 80. 102. Vgl. dagegen Harms a. a. O., in dem vortrefflichen Abschnitt III, 5. Rede, S. 93: „Steht denn nicht darum einer Gemeinde ein Seelsorger vor, daß er nicht bloß abwarte, ob jemand seine Hilfe und seinen Zuspruch begehre, sondern damit er selbst hingehe und sehe, ob einer desselben bedürfe." S. 51 f. Auch Hartmann (Die Religion des Geistes) beschränkt die Seelsorge auf „private Erteilung nachgesuchten Rates" (S. 326), natürlich nicht aus einem übertriebenen Amtsbegriff, sondern aus einseitiger Betonung der Autonomie der Individuen. Die Extreme berühren sich.

2) Vgl. u. § 20 über das Verhältnis der freien Vereine zur kirchlichen Organisation.

ſo zu der Erfahrung des Heils in Chriſto ſelbſt zu führen, daß ſie in ihr die Quelle alles kirchlichen Sinnes finden.

Je mehr nun in der Gegenwart das Bewußtſein rege iſt, daß der Einzelne nicht zur Kirche gezwungen werden kann, je mehr die Freiheit der Subjekte betont wird und je eiferſüchtiger die Leute auf ihre Freiheit zu ſein pflegen, und zwar um ſo eifriger, je unreifer ihre Vorſtellungen von Freiheit ſind, um ſo mehr wird man den Schein vermeiden müſſen, als wolle die Kirche die Freiheit der Einzelnen zerſtören, welche ihnen durch ihre ſtaatliche rechtliche Stellung garantiert iſt. Der kirchlichen Gemeinſchaft zugehören iſt zwar eine Pflicht, aber keine rechtlich zu erzwingende. Ebendaher wird es auch wenig helfen, wenn der Seelſorger auf ſeine kirchliche Autorität, auf ſein Amt pocht, oder als Hauptpflicht entgegenhält die Anerkennung der Autorität der kirchlichen Lehre oder fordert, der Autorität der Schrift ſich zu beugen [1]). Das iſt es ja eben, daß dieſe Autoritäten keine Anerkennung in ſolchen Kreiſen finden; ja gerade die Meinung, daß die Kirche eine Beugung unter dieſe Autoritäten fordere, um die Gewiſſen zu beherrſchen, entfremdet viele der Kirche. Hier kommt es vielmehr gerade darauf an, wieder Vertrauen zu gewinnen. Wenn der Seelſorger ſich damit einführt, daß er ein Recht habe zu kommen, da auch der Beſuchte formell der kirchlichen Gemeinſchaft angehöre, in deren Auftrag er komme, und zunächſt im äußeren, in der mannigfachen Not und Ähnlichem einen Anknüpfungspunkt ſucht, auch durch thätige Teilnahme zeigt, daß ihn die Liebe Chriſti leite, dann auch innerlich auf geſchickte Weiſe an das anknüpft, was die Leute glauben, um die vielen Vorurteile zu beſeitigen, welche dem chriſtlichen Glauben im Wege ſtehen, z. B. die vorhin erwähnte Freiheitsſucht auf ihren letzten Grund, die ſittliche Verantwortlichkeit, zurückführt und ſie als Anknüpfungspunkt benützt, um das Gewiſſen zu ſchärfen, womit die Empfänglichkeit für das Heil in Chriſto vorbereitet iſt, ſo wird ſich oft

1) Vgl. v. Öttingen, Wahre und falſche Autorität, S. 65: „Wir werden der negativen Zeitſtrömung gegenüber oder im Angeſichte des ehrlichen Zweiflers nie auf die äußere Autorität der Bibel pochen, die Gegner gleichſam zu bannen ſuchen durch das Medusenhaupt eines infallibel hingeſtellten Orakels!“

fruchtbarer Boden zeigen, wo man ihn nicht vermutet. Für den Seelsorger ist vor allem praktische Seelenkunde notwendig, die er am besten durch scharfe Selbstbeobachtung gewinnt. Rascher, durch Selbstbeobachtung und Kenntnis der Zeitströmungen gewonnener psychologischer Scharfblick, sowie Besonnenheit und die in andere sich versetzende Liebe, überhaupt das stete Wachstum der eigenen Persönlichkeit ermöglichen dem Seelsorger den richtigen Takt, ohne den er wenig ausrichten, aber bei sonst guter Absicht viel verderben kann. Das Ziel muß sein, bei den Leuten die Einsicht wachzurufen, daß sie selbst ein hohes Gut durch die Mißachtung des Christentums verscherzen, sie zu lebendigen Christen zu machen, und darum auch zu würdigen Gliedern der Kultusgemeinschaft. Von welcher Fruchtbarkeit die Seelsorge des Geistlichen auch für die Güte seiner Predigt sei, dafür, daß er gerade für seine Gemeinde segensreich predige, kurz davon, um mit Harms zu sprechen, was der Pastor dem Prediger zu sagen habe, soll hier nicht weiter die Rede sein.

Es fragt sich nun aber weiter, ob den Entfremdeten gegenüber die Kirche es bei der Seelsorge belassen, oder ob sie Kirchenzucht [1]) ausüben solle, wo die Seelsorge nicht ausreichen will. Man kann hier einen doppelten Gesichtspunkt aufstellen: einmal das Interesse der Gemeinschaft, welche sich gegen die unreinen Glieder schützen müsse, sodann das Interesse der Einzelnen, auf welche man noch mit anderen Mitteln als mit denen der Seelsorge meint einwirken zu können. Als selbstverständlich und allgemein anerkannt in der protestantischen Kirche kann es gelten, daß die Zuchtmittel nicht rechtlich-staatlicher Art sein dürfen, wozu freilich auch im Protestantismus sich hie und da ein Rückfall zeigte, wenn man auch Gefängnis, Geld und Leibesstrafen anwandte. Wenn nun dies ausgeschlossen ist, wie auch der früher geübte Nominalelenchus von den Kanzeln, da er doch ebenfalls der bürgerlichen Ehre zu nahe treten könnte, so würden als eigentliche Mittel der Kirchenzucht übrig bleiben, einmal Fernhalten von kirch-

1) Vgl. hierüber die vortrefflichen Arbeiten von Fabri: „Über Kirchenzucht im Sinne und Geiste des Evangeliums", und Beyschlag in den Halliſchen Blättern (Februar 1880), S. 73 f., welche auch in historischer und exegetischer Beziehung Beachtenswertes ausführen, das wir nicht unnötig wiederholen wollen. Vgl. Beyschlag, S. 90 f. 92—103.

licher Mitthätigkeit, besonders von kirchlichen Ehrenämtern, Fernhaltung von der Teilnahme am Kultus, besonders von demjenigen Teil des Kultus, wo die Innigkeit der Gemeinschaft den Gipfel erreicht. Außerdem könnte man noch neben dieser negativen Seite auch ein positives reinigendes Handeln fordern, welches überhaupt die Stärkung des Geistes und die Schwächung des Fleisches bezweckte. In der katholischen Kirche ist dieser Gedanke bis zur Auferlegung besonderer Bußwerke durch den Beichtvater fortgeführt und mit der Vorstellung, daß die Kirche Strafen für die Sünde anbefehlen und genugthuende Werke vorschreiben könne, verquickt.

Wenn wir zunächst von dem Interesse der Einzelnen ausgehen, dem die Kirchenzucht dienen soll, so dürfen wir hier keinenfalls den allgemeinen Zweck der erziehenden Thätigkeit der Kirche aus dem Auge verlieren, der darauf geht, würdige Glieder der Kultusgemeinschaft zu gewinnen, welche selbst fromme Gesinnung haben. Alle Mittel also, welche diesem Zwecke nichts nützen oder ihm gar schädlich sind, können unter dem Gesichtspunkt, daß die Kirchenzucht dem Interesse der Einzelnen dienen soll, keine Stelle finden. Die Kirche darf nicht derartig von sich ausschließen, daß alle Mittel zur Besserung abgeschnitten wären, sei es auch nur auf Zeit. Ebendaher kann man keinen, im Interesse der Erziehung, von der Teilnahme am Gottesdienste überhaupt fernhalten. Die übrigen Mittel der Kirchenzucht, welche negativer Art sind, Versagung des Patenrechtes, Versagung des aktiven oder passiven Wahlrechtes, Versagung des Abendmahls könnten eher geeignet scheinen, den Eindruck der eigenen Unwürdigkeit hervorzurufen, welche die Gemeinschaft zu solchen Schritten nötige, und dadurch eine Umkehr einzuleiten. Jedenfalls könnte man gegen sie nicht das Bedenken geltend machen, daß die Gemeinschaft hier einen unberechtigten Eingriff in die Freiheit des Einzelnen sich zuschulden kommen lasse, weil es sich bei all diesen negativen Zuchtmitteln nur darum handelt, inwieweit die Gemeinschaft dem Einzelnen an ihren Funktionen Teil geben wolle. Allein hierbei kommt nun in Betracht, daß solche Zucht sich überhaupt nicht auf die Gesinnung erstrecken kann, sondern auf einzelne Thaten und Unterlassungen gegenüber der Kirche.

Wenn also auch einer sich durch die Zuchtübung bestimmen ließe, die Unterlassungen gut zu machen, die Thaten zu unterlassen, so früge sich erst, ob es nicht rein geschehe, um der mit der Zucht verbundenen Unannehmlichkeit zu entgehen. Daher darf die Kirche nie vergessen, daß die Zucht, als pädagogisches Mittel betrachtet, stets für das letzte Interesse der Kirche, die Gesinnung zu bilden, nur unsichere Resultate liefern kann, daher nur da angewandt werden kann, wo andere Mittel nichts mehr helfen, d. h. es wird jedenfalls eine gründliche Seelsorge der Zucht vorangehen müssen, und letztere kann erst dann im Interesse der zu Erziehenden angewendet werden, wenn alle seelsorgerlichen Versuche vergeblich sind.

Was den Ausschluß vom Abendmahl angeht, so wird ja vielfach überhaupt dagegen protestiert, denselben unter die Zuchtmittel aufzunehmen, weil das Abendmahl ein allen angebotenes Gnadenmittel sei und nicht als Zuchtmittel verwendet werden dürfe. Man könnte für den Ausschluß geltend machen, daß gerade, wenn die Gemeinschaft jemanden von dem ihr heiligsten, wo die Gemeinschaft der Christen am innigsten gepflegt wird, fernhalten müsse, dies noch weit eher als der Ausschluß von Ehrenrechten, den Eindruck der Unwürdigkeit in dem Betroffenen wach rufen müsse. Allein dann kommt es darauf an, daß einer wirklich unwürdig sei, was aus einzelnen Thatsachen, z. B. daß einer seine Kinder nicht hat wollen taufen, sich nicht hat wollen kirchlich trauen lassen, mit Sicherheit nicht immer kann geschlossen werden [1]).

Nur wenn sichtlich klar ist, daß der Frömmigkeit fernstehende Motive zum Abendmahl einen an sich Unwürdigen führen, da wird es allerdings auch vom erziehlichen Standpunkte aus gerechtfertigt sein, einen solchen in seinem eigenen Interesse fernzuhalten, daß er nicht durch Verletzung des Heiligen seinen Leichtsinn noch erhöhe, vielmehr der Eindruck von dem Urteil der Gemeinschaft über seine Unwürdigkeit ihn zur Buße treibe. Aber hier muß ein seelsorgerliches Abraten in freundlicher Weise vorangehen. Je schwerer es überhaupt ist, das Innere sicher zu beurteilen, um so

1) Hiervon wird unten genauer die Rede sein.

mehr wird Vorsicht geboten sein [1]). Zusammenfassend können wir also sagen, daß, was die Sorge für das Wohl der einzelnen Seele angeht, als Hauptmittel die Seelsorge [2]) angesehen werden muß, daß die Kirchenzucht völlig in zweiter Linie steht, und ebensogut der Kirche völlig entfremden, wie manchmal eine Besserung im Gefolge haben kann.

Aber vielleicht könnte die Kirche durch positive Zuchtmittel fördernd auf das geistliche Leben einwirken? Da hier nur Vorschriften einzelner positiver Handlungen in Betracht kommen würden, oder Auferlegung bestimmter Leiden oder Entbehrungen, so würde sich fragen, ob die Kirche dem Einzelnen gegenüber die Vollmacht habe, ihm einzelne Werke oder Entbehrungen aufzuerlegen. Da der Protestantismus auf einzelne Werke, die von der Gesinnung losgelöst sind, kein Gewicht legt, so müßten dieselben als Mittel zur Bildung der religiösen Gesinnung angesehen werden. Da läßt sich aber in der That nichts anderes denken, als daß sie zur Schwächung des Fleisches und Stärkung des Geistes dienen sollen, wie Schleiermacher [3]) hervorgehoben hat. Nur wird man dann mit ihm hinzufügen müssen, daß bloße Kasteiungen, die allein der Schwächung des Fleisches dienen, nicht berechtigt sind, da es vielmehr darauf ankommt, das Fleisch als Organ des Geistes zu erhalten und nicht für sich zu schwächen. Es kann ja aber auch Thätigkeiten geben, welche eine Gymnastik zum Zweck haben und das Fleisch im Zaum zu halten helfen, ohne es zu schwächen, z. B. Krankenpflege. Wenn es nun an sich derartige Werke geben kann, so fragt sich, ob die Kirche den Einzelnen dieselben vorschreiben könne. Das wird aber zu verneinen sein, weil sie unmöglich wissen kann, ob im einzelnen Falle einer nicht ebenso gut durch seinen Beruf als durch besondere Werke dieses Bedürfnis der Stärkung des Geistes oder der Schwächung des Fleisches befriedigen könne. Vielmehr wird die Kirche es dem Einzelnen

1) Vgl. Fabri a. a. O., S. 85 f.; Nitzsch a. a. O., Bd. I, S. 244: „Es giebt keine Ausübung der Kirche, welche mit größerer Zartheit und Fürsorge wahrgenommen werden müßte .... als die Disziplin."

2) Vgl. Harms a. a. O., Bd. III, S. 58.

3) „Christliche Sitte", S. 154 f.

überlassen müssen, solche Gymnastik auszuüben, wenn er es für angemessen hält; und hier ist besonders darauf hinzuweisen, daß mit allen Kräften vermieden werden muß, daß solche Gymnastik den ordentlichen Beruf störe, dem sie allerdings, besonders bei bestimmten Berufsarten, als Ergänzung dienen kann, um Einseitigkeiten zu vermeiden. Von einer positiven Kirchenzucht kann also kaum die Rede sein [1]).

Was nun aber die andere Seite angeht, daß die Kirche um ihrer Selbstbewahrung willen Kirchenzucht ausübt, so wird sie niemals vergessen dürfen, daß die Personen auch Selbstzwecke sind, und daß die Kultusgemeinschaft in ihrem eigenen Interesse darauf aus sein muß, die Personen womöglich zu würdigen, thätigen Gliedern ihrer selbst heranzubilden, daß sie sich selbst schädigen würde, wenn sie im Interesse ihrer Reinheit die Kirchenzucht so betriebe, daß sie dabei die Bildung der Gesinnung der Personen aus den Augen verlöre [2]). Ebendaher wird sie von dem Gottesdienst niemanden ausschließen, der nicht selbstthätig mit eingreift, da die Anwesenheit nicht würdiger Mitglieder den Kultus nicht wesentlich stören muß, derselbe aber auf diese einen reinigenden Einfluß ausüben kann [3]). Nur von dem Mysterium könnte man die Unbußfertigen ausschließen wollen, damit durch dieselben

---

1) Wenn Schleiermacher a. a. O., S. 157 betont, daß für die Gymnastik die Kirche Organisationen schaffen müsse, die er aber in Organisationen für Armen- und Krankenpflege und dem Ähnlichem findet, so wird sich fragen, ob nicht die Kirche, auch von der Gymnastik abgesehen, derartigen Liebesdienst organisieren muß, so daß hier die Gymnastik nur nebenbei in Betracht kommt, und ob nicht die Glieder der Kirche, auch abgesehen von der Gymnastik, in dem Maße, als es ihr sonstiger Lebensberuf zuläßt, sich hierbei beteiligen sollen, was denn auch allerdings der Herrschaft über das Fleisch dienlich sein wird. Denn diese ganze Thätigkeit läßt sich doch kaum als bloßes Mittel zur Gymnastik auffassen, sondern ist auch Selbstzweck.

2) Das erkennt auch Nitzsch an, der die Kirchenzucht wesentlich aus dem Interesse der Selbstbewahrung der Kirche vor Unreinen behandelt wissen will; vgl. a. a. O., Bd. I, S. 234 f. Er erkennt in ihr eine richterliche Funktion der Gemeinde. Dorner, Glaubenslehre, Bd. II, 2. S. 885 f. bemerkt mit Recht, die Kirchenzucht müsse zur Selbstzucht führen.

3) Vgl. Schleiermacher, Christliche Sitte, S. 161 f.; Nitzsch a. a. O., Bd. I, S. 241.

nicht die Innigkeit der Gemeinschaft und die Reinheit der Darstellung gestört werde. Da in keiner Weise eine Berechtigung vorliegt, um des Bekenntnisses willen auszuschließen, da das Abendmahl kein Bekenntnisakt ist (s. o. S. 106), so bleiben nur notorisch Ärgernis Gebende übrig, die sich nicht bußfertig zeigen welche die Kirche mit Recht ausschließen könnte. Zu diesen kann man aber nicht ohne weiteres alle diejenigen zählen, welche den kirchlichen Pflichten der Trauung oder der Taufe ihrer Kinder nicht nachgekommen sind [1]). Keinenfalls darf die Kirche den Einfluß unterschätzen, den die Abendmahlsfeier auch auf solche Seelen ausüben kann, so daß nur wirklicher öffentlicher Anstoß für die Gemeinde vermieden werden muß.

Etwas anders steht es mit dem Ausschluß vom Patenrecht oder vom aktiven und passiven Wahlrecht. Denn da diese Rechte mit der Seelen Seligkeit nichts zu thun haben, und sie nicht den Charakter von Gnadenmitteln beanspruchen können, so kann hier die Kirche mehr auf ihre Selbstbewahrung bedacht sein. Im allgemeinen scheint zwar der Grundsatz richtig zu sein, daß man solche, welche irgendwelche kirchliche Pflichten versäumen, dieser Rechte für verlustig erklären könne. Allein der Grundsatz ist leichter aufgestellt als ausgeführt. Wie will man z. B. die Regelmäßigkeit des Kirchenbesuchs zur Bedingung für diese Rechte machen, ohne besondere Anstalten zu treffen, um denselben zu konstatieren, die doch ebenso viele Nachteile im Gefolge haben, als sie Vorteile versprechen. Oder will man etwa jeden über seine Stellung zum Bekenntnis zur Rede stellen, um danach zu entscheiden, ob er diese Rechte ausüben könne? Damit würde man zu viel und zu wenig verlangen, zu wenig, weil die Anerkennung des Bekenntnisses noch lange keine Gewähr für die Frömmigkeit ist, zu viel, weil gegenwärtig viele, die sich durch manches in den Bekenntnissen abgestoßen fühlen, doch ein redliches Herzenschristentum erstreben können. Aber auch grundsätzlich wird man die Furcht vor Verunreinigung der Kirche mäßigen müssen, da die Ämter der Kirche an sich so beschaffen sein sollen, daß sie dem Ehrgeiz auf die Dauer keine Nahrung geben. Wer nicht wirk-

1) S. u. das Nähere in dem Abschnitt über Trauung und Taufe.

liches Interesse an der Kirche gewinnt, wird die Ausübung der Rechte bald von selbst fallen lassen, da die Arbeit in der Kirche einen selbstverleugnenden Sinn fordert. Dazu kommt, daß diese Arbeit selbst erziehende Bedeutung hat, wie eine häufige Erfahrung lehrt, daß solche, welche der Kirche zuerst kühl gegenüberstanden, durch Mitwirkung in derselben zu thätigen und lebendigen Gliedern geworden sind, durchaus der Natur des Menschen entsprechend, der, auf Thätigkeit angelegt, das lieb gewinnt, dem er seine Arbeit widmet. Gerade in unserer Zeit hieße es den Segen der die Laien mitbeteiligenden Kirchenverfassung hemmen, wenn man die Grenzen für die Beteiligung zu sehr verengen [1]) wollte. Wenn jemand bezeugt, daß er der Kirchengemeinschaft zugehören und ihr nach Kräften dienen wolle, so ist damit alles geschehen, was unter gewöhnlichen Umständen im Interesse der Selbstbewahrung der Gemeinschaft geschehen soll. Die Kirche muß überall darauf hinwirken, daß ihre Glieder auch in diesem Punkte das Bewußtsein der Verantwortlichkeit haben. Übergroße Ängstlichkeit vermag die Heuchler nicht fern zu halten und entfremdet an sich Wohlgesinnte, während Vertrauen und Entgegenkommen auch ferner Stehende heranzieht.

So ergiebt sich auch von dieser Seite, daß die Kirchenzucht auf einen kleinen Kreis beschränkt bleibt, auf die, welche kirchliches öffentliches Ärgernis geben [2]). Und gerade diese bedürfen am meisten zugleich der Seelsorge, die aus der Liebe hervorgeht, welche sucht und rettet, was verloren ist.

Fragt man aber schließlich nach den Regeln, nach welchen die Kirchenzucht soll gehandhabt werden, so haben allgemeine Kirchengesetze ihre schweren Bedenken. In solchen Gesetzen müßte man allgemeine Kategorieen von Fällen angeben, welche eine bestimmte Zucht erfordern. Allein für die Kirche, welcher es nicht

---

1) Vgl. hierüber die beachtenswerten Bemerkungen von Beyschlag und Köstlin in den „Mitteilungen des evangelischen Vereins in der Provinz Sachsen“ 1870, Nr. 4, S. 15. 25.

2) Ich freue mich, hier mit der genannten vortrefflichen Arbeit Beyschlags zusammenzutreffen, der a. a. O., S. 81 sagt: „Die Kirchenzucht im evangelischen Deutschland wird entweder als Gemeindezucht wieder aufleben als Reaktion des religiös-sittlichen Gemeindegefühls gegen Frivolität und Laster, oder sie wird überhaupt nicht wieder aufleben.“ Vgl. auch S. 88.

bloß um das legale Verhalten, wie dem Staat zu thun sein kann, muß überall die Gesinnung und die Eigentümlichkeit der einzelnen Fälle berücksichtigt werden; man kann hier, wo unter dem erziehlichen Gesichtspunkt betrachtet die Fälle so sehr verschieden sind, nicht alle nach einer gesetzlichen Schablone behandeln. Um dies zu vermeiden, müßten die Gesetze einen unbestimmten Charakter tragen; dadurch verlieren sie aber an praktischer Brauchbarkeit; ja gerade durch ihre Unbestimmtheit können sie wieder gefährlich werden und Verwirrung anrichten. Sind sie aber bestimmt, so werden sie schwer den konkreten Verhältnissen gerecht werden. Was z. B. auf dem Lande möglich ist, läßt sich in Städten oft nicht durchführen, und umgekehrt. Die Ausübung der Kirchenzucht ist wesentlich Aufgabe der Lokalbehörde der Gemeinde, des Pfarrers mit dem Presbyterium, die allein die konkreten Verhältnisse übersehen und die allein zugleich der erziehlichen Aufgabe gerecht werden können [1]). Höchstens kann die Kirche einige allgemeine Grundsätze aussprechen, die darauf berechnet sind, je nach den konkreten Verhältnissen in verschiedenem Maße und in verschiedener Weise angewandt zu werden, aber nicht formulierte Gesetze geben [2]).

Der zweite Punkt betrifft die Aufnahme neuer Familien und Familienglieder in die Kirche, den wir aber nur im Zusammenhang

1) Vgl. Beyschlag a. a. O., S. 75f., der auf das klarste im einzelnen die Unmöglichkeit nachweist, die Kirchenzucht bei Ausschluß vom Abendmahl allein in die Hand des Pfarrers zu legen.

2) Vgl. Fabri a. a. O., S. 84: „Vor allem nur keine Generalverordnungen über Kirchenzucht!“ „Die Kirche Christi ist nicht das Terrain äußerer Institute und Ordnungen; krafterfüllte ... Persönlichkeiten, das sind die eigentlichen, treibenden Organe, deren der Herr sich je und je zu Leitung und Fortschreiten seines Reiches auf Erden bedient.“ Der Einwand, daß feste Kirchengesetze die kirchliche Praxis vor dem Scheine der Willkür bewahren und auch seelsorgerlichen Bemühungen eine Stütze gewähren, ist kaum stichhaltig, da auf dem kirchlichen Gebiete nicht bloß äußere Thatsachen, sondern ebenso die Motive zu berücksichtigen sind. So wahr es übrigens ist, daß die verschiedenen Fälle der Kirchenzucht in concreto beurteilt sein wollen, so verkehrt wäre es, dieselbe nur für das gemeine Volk anzuwenden, die Reichen und Vornehmen aber von ihr auszunehmen. Wo das geschieht, ist ihre Durchführung, auch wo sie an sich am Platze wäre, bedenklicher als ihre Unterlassung. Binet a. a. O., S. 383.

mit der bisherigen Erörterung berühren wollen. Es handelt sich hier zunächst um die Trauung. Da die Ehe auch vor dem Christentum da war, so kann die kirchliche Trauung in keiner Weise die Bedeutung der Eheſtiftung haben. Vielmehr wenn der alte Satz gilt: consensus facit nuptias, und wenn der Staat als göttlich gewolltes Rechtsinſtitut allein die rechtliche Seite der Ehe feſtſtellen kann, ſo muß man ohne weiteres zugeben, daß die bisherige Verbindung der kirchlichen Trauung mit der ſtaatlichen Eheſchließung lediglich ſo angeſehen werden kann, daß der Staat auch die Kirche mit dem ihm zuſtehenden Akte der bürgerlichen Eheſchließung beauftragt habe. Einen vernünftigen Grund gegen die obligatoriſche Zivilehe an ſich kann man alſo kaum anführen, wenn man anerkennt, daß der Staat als Rechtsinſtitut allein imſtande iſt eine rechtsgültige Ehe zu ſchließen. Daß er dies zum Ausdruck bringt, indem er die Zivilehe obligatoriſch macht, iſt durchaus berechtigt [1]). Ebenſo iſt es durchaus ſelbſtverſtändlich, daß die Kirche nicht neben dem ſtaatlichen Eherecht ein beſonderes Eherecht ſchaffen darf, da ſie nicht Rechtsinſtitut iſt. Vielmehr mag das Eherecht des Staates an ſich noch ſo verbeſſerungsbedürftig ſein, die Kirche muß die von dem Staate geſchloſſenen Ehen als ſolche anerkennen [2]). Wollte ſie ſich deſſen weigern, ſo wäre das in dieſem

1) Vgl. Mejer, Lehrbuch des Kirchenrechtes, S. 600. 626, Anm. 13.

2) Vgl. Köhler „Über Trauung und Trauformen", in der Zeitſchrift für praktiſche Theologie 1879, S. 34. Anders z. B. Harleß, Die Eheſcheidungsfrage, S. 125 f. Er fürchtet, die Zivilehe habe zur Folge, daß das Volk nicht mehr nach dem Willen Chriſti frage, ſondern nach dem, was bürgerlich geſtattet ſei. Allein jene Furcht läßt ihn vergeſſen, daß der Staat auch als Rechtsordnung göttliche Ordnung ſei und das Recht hat, die rechtliche Seite der Ehe durch Geſetzgebung zu beſtimmen, man müßte denn mit Dieckhoff, Die kirchliche Trauung, S. 305 f. dem bürgerlichen Ehegeſetz ein göttliches entgegenſtellen, das ebenfalls rechtlicher Art wäre. Mißachtung dieſes Rechtes des Staates kann nicht der Weg ſein, die Schwierigkeit zu löſen. Denn die Kirche kann doch nicht den Anſpruch erheben, das Recht des Staates zu erſetzen, oder dem Staate ſein Recht vorzuſchreiben. Wenn die Glieder der Kirche bei laxer ſtaatlicher Geſetzgebung von den laxen Rechten Gebrauch machen, die dieſe etwa gewährt, ſo fehlt es der Kirche an dem Einfluß, den ſie auf die Gemüter durch ihre Seelſorge haben ſoll. Der Staat hindert aber die Kirche nicht, die Heiligkeit der Ehe ihren Gliedern einzuprägen. Auch Harleß erkennt eine „Mitſchuld der Kirche" an. Aber ander-

Gebiete nicht anders, als wenn man, um den Staat zu beſſern, Revolution machte, d. h. die Kirche würde dann, um eine höhere Idee von der Ehe zu realiſieren, ihre rechtliche Baſis in Frage ſtellen, ohne ſelbſt eine ſolche rechtliche Baſis für ſie ſchaffen zu können, die doch nur in der ſtaatlichen Geſetzgebung gegeben iſt. Die Kirche kann aber auch nicht an den Staat die Forderung ſtellen, daß er ſein Eherecht nach der Bibel normiere. Dieſe Forderung kann ſich nur daher datieren, daß die Kirche bisher auch für den Staat zugleich die Trauung vollzogen hat. Aber einmal iſt die Bibel kein Rechtsbuch und ſodann kann die Kirche nicht dem Staate in ſeinem Gebiete Vorſchriften machen, welches Recht er zu ſchaffen habe, da der Staat in ſeinem Gebiete Herr ſein muß.

Sonach kann die Bedeutung der kirchlichen Trauung nicht die ſein, daß ſie die Ehe macht. Vielmehr kann die Kirche nur das Intereſſe haben, die neue Familie auch als Familie in ihre Gemeinſchaft aufzunehmen, da das Familienleben die Grundlage auch für das kirchliche Leben in mannigfacher Hinſicht abgiebt. Eine Verpflichtung für die Nupturienten zur kirchlichen Trauung läßt ſich kirchlicherſeits nur aus dieſem Intereſſe der Gemeinde ableiten. Sie ſelbſt aber ſollen als Glieder der Kirche das Bedürfnis empfinden, bei einem ſo wichtigen Akte den Segen Gottes nicht bloß privatim, ſondern in der Gemeinde zu erflehen und die Gemeinde dieſen Segen für ſich erflehen zu laſſen. Es ſoll durch dieſen Akt die religiöſe Fundamentierung der Ehe zum Bewußtſein gebracht werden [1]), und das zu thun iſt die Aufgabe der

ſeits muß die Kirche, wo eine Ehe ſtaatlich geſchloſſen iſt, dieſelbe anerkennen. Was die Kirche für die Verbeſſerung der Staatsgeſetze *indirekt* thun könne, davon unten § 24. Selbſtverſtändlich wird dieſe volle Anerkennung der Selbſtändigkeit des Staates inbezug auf die rechtliche Seite der Ehe der Hochſchätzung des Einfluſſes des Chriſtentums, und in ſeiner Entwickelung der Reformation auf die Ehe keinen Eintrag thun, da dieſer Einfluß durch die chriſtliche *Geſinnung* vermittelt iſt. Vgl. hierüber die trefflichen Ausführungen von *Thönes*, Die chriſtliche Anſchauung der Ehe, S. 70 f. 138 f. 179 f.

1) Hierin iſt das enthalten, was *Scheuerl*, Das gemeine deutſche Eherecht und ſeine Umbildung durch das Reichsgeſetz vom 6. Februar 1875, S. 101 f. 107 fordert, daß die Nupturienten ihren Glauben an die göttliche

Kultusgemeinschaft, welche eben damit die neue Familie auch in ihre Gemeinschaft aufnimmt. Allein man kann nicht so weit gehen, zu behaupten, daß durch den kirchlichen Trauakt oder, besser ausgedrückt, durch die kirchliche Einsegnung die Ehe erst ihren sittlichen Charakter empfinge; ja man kann nicht einmal sagen, daß von diesem Akte unbedingt die Christlichkeit der Ehe abhänge. Und hierin unterscheidet sich die Einsegnung vollständig von dem Zivilakte, an den ganz bestimmte rechtliche Folgen geknüpft sind, während von der Einsegnung keinerlei magische oder sakramentale Wirkungen ausgehen, sondern hier alles darauf ankommt, daß die Eheleute auch ständig durch die sittliche Führung der Ehe ihr den christlichen Charakter aufprägen.

Stiftung der Ehe öffentlich bekennen und ihre Führung dem göttlichen Willen gemäß geloben sollen. Die Behauptung, daß die Kirche die Ehe bestätige (S. 109), ist nicht in dem rechtlichen Sinne zu verstehen, da die Kirche die Ehe als rechtlich bestehende nicht bestätigen kann, da sie kein Rechtsinstitut ist, sondern nur so, daß die religiöse Weihe und die Aufnahme der neugestifteten Familie in die kirchliche Gemeinschaft als eine Anerkennung der rechtlich bestehenden Ehe auch aus dem religiösen Gesichtspunkte bedeute, vgl. auch in der „Zeitschrift für prakt. Theologie" 1879, Köhler a. a. O., S. 40. Will man die kirchliche Trauung als Ergänzung der bürgerlichen Eheschließung bezeichnen, sofern hier erst die Ehe wirklich vor Gott geschlossen werde, während sie doch vorher nur rechtlich geschlossen sei, so muß man sich vor dem Mißverständnisse hüten, als sei die bürgerliche Eheschließung etwas durchaus Profanes, dem man sich nur aus Not fügt, während doch der Staat auch göttliche Ordnung ist. Das Recht des Staates, die Ehe rechtlich zu begründen, ist auch als göttlicher Wille anzusehen. Der Christ soll alles vor Gott thun. Wird aber die bürgerliche Eheschließung insofern als berechtigt auch vor Gott angesehen, als der Staat die Ehe rechtlich zu schließen das Recht und die Pflicht hat, so kann man den kirchlichen Akt wohl als eine Ergänzung bezeichnen. Wenn Sohm („Das Recht der Eheschließung") den bürgerlichen Akt nur mit dem alten Verlöbnis auf eine Stufe stellen, als die „initiatio" der Ehe ansehen will, während die Thatsächlichkeit der Ehe, consummatio nur durch die kirchliche Trauung erfolge (S. 284 f. 290 f. die „Vereinigung der Ehegatten"), so ist damit faktisch ausgesprochen, daß die bloße Zivilehe der Thatsächlichkeit entbehre, also keine volle Ehe sei, weil sie erst durch die Trauung „vollzogen" ist. Diese Ansicht wäre doch nur zu halten, wenn man der kirchlichen Trauung irgendwie die Kraft sakramentaler Vereinigung zuschriebe. Mit Sohm in dieser Hinsicht verwandt die Ansicht von Rödenbeck: „Von der Ehe", in den Studien und Kritiken 1881, S. 238 f.

Diese Bestimmung der kirchlichen Einsegnung hat nun aber ihre Konsequenzen für diejenigen Fälle, in denen die kirchliche Trauung nicht nachgesucht wird. Hier wird man zunächst wieder darauf verweisen müssen, daß die Kirche durch Bildung einer öffentlichen Meinung und Seelsorge solchen Fällen nach Kräften vorbeugen, und sich nicht statt dessen auf ihre etwaige Kirchenzucht zur Verhinderung derselben verlassen soll. Häufig ist mangelnde Seelsorge der Grund für die Entfremdung von der kirchlichen Gemeinschaft. Ob die Kirche hier mit Kirchenzucht vorgehen soll, und in welcher Weise, wird von einem doppelten Gesichtspunkt beantwortet werden müssen, einmal von dem der Selbstbewahrung, sodann von der erziehlichen Aufgabe der Kirche aus. Was den letzteren Gesichtspunkt angeht, so ist klar, daß die, welche sich nicht kirchlich trauen lassen wollen, ganz besonders der kirchlichen Fürsorge bedürfen. Was hat nun die Kirche damit gewonnen, wenn, um weiteren Unannehmlichkeiten zu entgehen, die Nupturienten die Trauung bei Androhung von Kirchenzucht über sich ergehen lassen? Der protestantischen Kirche kann es doch nicht auf das bloße opus operatum ankommen, und die Hauptsache bleibt doch immer eine christliche Eheführung, die durch einen solchen äußerlich aufgedrungenen Akt noch nicht garantiert ist. Der pädagogische Wert der Kirchenzucht ist also hier unter Umständen fraglich. Es wäre denkbar, daß nicht kirchlich Getraute durch die richtige seelsorgerliche Behandlung an Frömmigkeit wachsen und so eine christliche Ehe zu führen beginnen und würdigere Glieder der Kirche werden können, als solche, die den Trauakt an sich haben vollziehen lassen. Was aber den Gesichtspunkt der Selbstbewahrung der Kirche angeht, so kann man allerdings sagen, daß, wer so wenig an der Kirche hänge, daß er sich nicht einmal kirchlich trauen lasse, auch keine Rechte in der Kirche auszuüben brauche; nur läßt sich dieser Grundsatz nicht mit rein rechtlicher Konsequenz durchführen, da die Gründe der Ablehnung kirchlicher Trauung sehr verschieden sein können. Ferner aber ist zu überlegen, da wenigstens nach protestantischen Grundsätzen der Weg zu den Kindern durch die Eltern geht, ob die Kirche diesen Gesichtspunkt der Selbstbewahrung auf die Gefahr hin geltend machen soll, daß die Kirchenzucht, welche die Nachholung des Versäumten bezweckt, eine

neue Versäumnis inbezug auf die Taufe der Kinder zur Folge hat [1]), die doch mit Recht nicht staatlich erzwungen wird. Ist es nicht in der That besser, daß Eheleute, wenn sie auch nicht kirchlich getraut sind, wenigstens später eine christliche Ehe führen und ihre Kinder taufen lassen, als daß sie sich von der sich selbst bewahrenden Kirche vollends ganz abwenden? Wo also fortgesetzte Seelsorge Aussicht auf Erfolg hat, von der Kirchenzucht dagegen völlige Entfremdung gegen die Kirche zu erwarten ist, wird die Kirche gut thun, die Selbstbewahrung hintanzustellen. Mit alledem soll nicht gesagt sein, daß es nicht Fälle geben kann, wo Zucht mit Erfolg angewendet werden kann. Nur wird es kaum möglich sein, dieselben unter Gesetzesparagraphen richtig zusammenzufassen. Ganz besonders aber ist es fraglich, ob die Zucht bis zum Ausschluß vom Abendmahl fortschreiten soll. Es ist doch möglich, daß einer seit seiner Verheiratung fortgeschritten ist und ein Bedürfnis nach dem Abendmahl empfindet. Ist es da wohlgethan, die Zulassung zu demselben abhängig zu machen von dem Versprechen, das Versäumte nachzuholen? Die Kirche erweckt da leicht den Schein, als ob sie von der Leistung gewisser Werke [2]) ihre Gnaden abhängig mache, den Schein eines gewissen Marktens bei der heiligen Handlung, — und das muß vermieden werden. Ganz abgesehen davon, daß, wer das Abendmahl begehrt, zugleich ein Gnadenmittel begehrt, während, wer die kirchliche Trauung nicht begehrt, damit noch nicht notwendig immer dokumentiert, daß er die Gnadenmittel verachte.

Wir müssen noch mit ein paar Worten den entgegengesetzten Fall betrachten, daß die Kirche die Trauung glaubt versagen zu müssen. Auch hier muß zunächst mit aller Energie betont werden, daß die Kirche sich nicht auf ihre Gesetzgebung verlassen darf, daß es vielmehr ihre Aufgabe ist, durch rechte Seelsorge, durch Pflege der christlichen Gesinnung und Bildung einer öffentlichen Meinung nach Kräften solchen Fällen vorzubeugen. Aber dies zugegeben, meint man doch, die Kirche solle durch eine klare Ehe-

1) Dies kann man nicht außeracht lassen, wenn man anerkennt, daß die Ehe auch eine Gemeinschaft zur Erzeugung und Erziehung von Kindern ist.

2) Vgl. o. S. 63.

ordnung zugleich die Fälle feststellen, in denen sie die Trauung versagen müsse. Dadurch könne sie den Begriff der Ehe reinigen und auch dem Staate wesentliche Dienste leisten. Ich bezweifle, ob eine solche Ordnung, die dem staatlichen Rechte gegenübergestellt wird, auch abgesehen von dem Verhältnis zum Staate im Interesse der Kirche geboten sei. Setzen wir voraus, daß die rechtlich geschlossene Ehe als Ehe anerkannt wird, so kann für die Kirche gar nicht mehr die Frage sein, ob eine staatlich anerkannte Ehe Ehe sei, sondern nur ob die Kirche dieselbe einzusegnen vermöge. Diese Frage aber kann sich nur darauf richten, ob die Eheleute so beschaffen seien, daß die Kirche sie als Familie in ihre Gemeinschaft aufnehmen und den Segen Gottes für sie erflehen kann oder nicht. Denn der Bestand der Ehe hängt gar nicht davon ab, ob die Kirche die Schließung der Ehe billige. Die Ehe ist geschlossen. Man kann auch nicht sagen, durch Bewilligung der Trauung stimme die Kirche der Entscheidung des Staates billigend zu. Vielmehr ist für die Kirche lediglich die Frage, wie sie sich zu der geschlossenen Ehe, zu dem fait accompli stellen wolle, das sie nicht gemacht, für das sie auch nicht die Verantwortung hat, das sie aber auch nicht aufheben darf.

Da wird es sich fragen, ob nicht die Kirche den Eheleuten, wenn sie es begehren, Gelegenheit zu einem guten Anfang geben könne. Und wenn auch nach kirchlichem Urteil der Staat die Ehe nicht hätte schließen sollen, so fragt sich für die Kirche, ob sie nicht aus dem Schlechtgemachten etwas Gutes machen könne. Wenn die kirchliche Trauung begehrt wird, so hat doch die Kirche eben dadurch Gelegenheit, das Haus, das neu gegründet wird, seelsorgerlich zu behandeln; sie kann ferner dafür sorgen, daß die Nachkommenschaft der Taufe teilhaft werde; das muß um so mehr erwogen werden, als sie doch selbst mit Zuchtmitteln unter Umständen die Taufe der Kinder zu erreichen sucht, sich also hüten muß, eine Familie durch Versagung der Trauung sich zu entfremden, wo es nicht durchaus durch ihre Selbstbewahrung gefordert ist. Die pädagogischen Gründe sprechen also für Milde. Hingegen kann es Fälle geben, wo sich die Kirche allerdings sagen muß, daß sie das Heiligtum nicht vor die Säue werfen darf. Wenn sie da um ihrer Selbstbewahrung willen die kirchliche Ein-

segnung verweigert, so spricht sie damit nicht aus, daß sie die Ehe nicht als Ehe anerkenne, sondern daß sie diejenigen, welche durch ihre Unbußfertigkeit öffentliches Ärgernis für die Kultusgemeinschaft geben, nicht als Familie feierlich aufnehmen, und Gottes Segen für sie erflehen könne. Hierüber aber kann es wiederum kaum eine kirchliche Gesetzgebung geben, weil die Kirche auch hier nicht ganze Kategorieen von Ehen aufstellen kann, welche sie konsequent ausschließt, sondern überall die einzelnen Fälle und die sittlich-religiöse Verfassung der Personen erwogen werden müssen [1]). Auch hier können nur allgemeine Grundsätze ausgesprochen werden, die aber nicht die Bedeutung von Gesetzen annehmen können, weil das pädagogische Element stets in Erwägung zu ziehen ist [2]).

1) Wir vermögen hier Scheuerl nicht zuzustimmen, der eine christliche Eheordnung aufgestellt wissen will, nach welcher aus rein „objektiven Gründen" die Trauung soll gewährt oder verweigert werden. Ja er scheint sogar zu wollen, daß die Kirche auf Auflösung „vor Gott nichtiger", d. h. einem klaren Gotteswortе widerstreitender Ehen dringen solle (S. 216). Um so mehr ist anzuerkennen, daß Scheuerl vor allzu großer Strenge in Ausübung des Berufes der Kirche warnt, die „gute Sitte aufrecht zu erhalten, das Volksgewissen zu schärfen", da die Überspannung der sittlichen Anforderungen im kanonischen Recht die Schlaffheit der neueren Ehegesetzgebung mit verschuldet habe (S. 215). Rödenbeck („Von der Ehe" a. a. O., S. 418 f. 474 f.) stellt in einer die Aussprüche der Schrift wie die eines juristischen Codex behandelnden Weise ebenfalls Kategorieen von Geschiedenen auf, welchen unbedingt stets die Trauung zu versagen sei, namentlich den wegen desertio malitiosa Geschiedenen. Die Ansicht steht im Zusammenhang mit der Auffassung der staatlich geschlossenen Ehe (S. 182 Anm.). Vgl. dagegen den Erlaß des preußischen Evangelischen Oberkirchenrates vom 25. Novbr. 1874.

2) Wenn z. B. eine frühere Ehe ohne den entsprechenden Schriftgrund geschieden und eine neue Ehe staatlich geschlossen ist, so kann die Kirche hier nur fragen, ob die neue, nun doch einmal bestehende Ehe als christliche könne geführt werden. Geben die Nupturienten dazu Hoffnung, so darf die Kirche trauen, wenn nicht, so muß sie es unterlassen. Man kann die Schriftwidrigkeit auch nicht formell und buchstäblich nehmen inbezug auf Scheidungen, als ob nur die in der Schrift ausdrücklich genannten Scheidungsgründe Geltung haben könnten (vgl. Schleiermacher, Christliche Sitte, S. 349 bis 352). Man könnte ebenso die Trauung stets verweigern wollen, wenn ein Christ mit einem Nichtchristen eine Ehe geschlossen hat. Allein es ist möglich, daß, da der Nichtchrist in die christliche Trauung einwilligt, die Kirche Aussicht hat ihn zu gewinnen, zumal wenn der christliche Teil dieselbe Hoffnung hat. Nimmt man nun hinzu, daß die Ehe auch Gemeinschaft zur Erzeugung

Daß die Kirche auch von den ihr zugehörigen Familien erwarten kann, daß sie ihr die Kinder zur Taufe bringen, versteht sich nach dem früher Bemerkten von selbst [1]). Es fragt sich, welche Mittel die Kirche anwenden solle, falls dies nicht geschieht. Natürlich ist das nächste auch hier gewissenhafte Seelsorge und Vermahnung. In vielen Fällen aber kommt es auch auf Belehrung an, weil die Kindertaufe an sich manchen Bedenken erregt, da solche, die gegen magische Vorstellungen eine Abneigung haben, nicht einsehen, welches Gut mit der Taufe ihren Kindern zuteil werden solle. Wenn nun diese Belehrung nicht eine bessere Einsicht zur Folge hat, so wird man deshalb allein nicht so weit in der Zucht gehen können, auch das Abendmahl solchen zu versagen. Denn man kann aus solcher Weigerung nicht immer auf die Verachtung der Sakramente überhaupt und auf Unbußfertigkeit schließen. Weil einer an diesem Punkte nicht die Anschauung der Kirche teilt, kann man ihn nicht ohne weiteres als ein unwürdiges Glied derselben bezeichnen. Der Wert der Taufe ist da, wo Kindertaufe allein üblich ist, weit schwerer zu verstehen als der Wert des Abendmahls. Kann doch auch die Kirche einem Baptisten die Teilnahme am Abendmahl nicht versagen! Hingegen kann man mit Recht geltend machen, daß, wer die Ordnung der Kindertaufe nicht anerkenne, keine Ehrenrechte in ihr beanspruchen könne, also, falls er nach mehrfacher freundlicher Vermahnung und Belehrung Widerstand leistet, des Patenrechts oder des aktiven und passiven Wahlrechtes verlustig gehe. Und zwar ist hier die

und Erziehung ist, und daß die Kirche thun muß, was sie kann, um die Kinder taufen zu können, so ist nicht in Abrede zu stellen, daß es hier Fälle geben kann, wo eine Versagung der Einsegnung nicht bloß hart, sondern gegen das recht verstandene Interesse der Kirche wäre. Und was den christlichen Teil angeht, so fragt sich, ob unter den genannten Voraussetzungen, falls ihm wirklich die Frömmigkeit nichts völlig Gleichgültiges ist, die Kirche sich ihm versagen darf, während er doch doppelt ihrer Fürsorge bedarf, um nicht am Glauben Schiffbruch zu leiden. Man kann also auch hier keine allgemeine Regel aufstellen, welche diese Kategorie schlechthin ausschlösse. Die recht verstandene Ehre der Kirche kann die Ausschließung nicht unter allen Umständen fordern, das pädagogische Interesse sie aber unter gewissen Umständen energisch widerraten. Denn die Versagung der Trauung kann in solchen Fällen völlig entfremden, während die Gewährung Segen bringen kann.

1) Vgl. o. S. 21.

Zucht weit unbedenklicher zu üben, als wenn die kirchliche Einsegnung der Ehe nicht nachgesucht wird, weil im letzteren Falle es sich nicht um ein Sakrament handelt und die Möglichkeit einer christlichen Eheführung nicht von dem Trauakt schlechthin bedingt ist, vielmehr die Familie immer noch zu einem nützlichen Gliede der Kirche werden kann, während mit der Ablehnung der Taufe den Kindern der Eintritt in die christliche Kirche gewehrt wird.

Schließlich sei auch hier wiederholt, daß die Kirchenzucht niemals von dem Geistlichen allein, sondern nur in Gemeinschaft mit der Vertretung der Gemeinde geübt werden kann. Denn wenn durch die Kirchenzucht Gemeinderechte entzogen werden, muß die Gemeinde auch an der Kirchenzucht beteiligt sein. Es wird dadurch nicht etwa bloß das Odium dem Geistlichen abgenommen, sondern es gewinnt die Zucht ein ganz anderes Gewicht für den Betroffenen, wenn er sich von der gesamten Gemeinschaft verurteilt sieht, als wenn der Geistliche allein sie ausübt, der als Einzelner leichter fehlgreifen kann [1]).

§ 19.

Äußere Mission.

Schließlich noch einige Worte über die Mission [2]). Dieselbe kann nur aus dem universalistischen Bewußtsein des Christentums abgeleitet werden. Man könnte einwenden, die bestehende Kirche

---

1) Nicht überflüssig scheint es zu sein, diesen Punkt ganz besonders scharf zu betonen, da die Gemeindeordnung der preußischen Landeskirche jüngst von diesem Prinzip abgefallen ist, indem der § 14 in der bekannten Weise zu Ungunsten der Gemeinde abgeändert worden ist. Beyschlag sagt hiervon a. a. O., S. 81: „In der That, wenn die Generalsynode die Absicht gehegt hätte, ihr neues Disziplinargesetz als todgebornes Kind zur Welt kommen zu lassen, sie hätte hierfür nichts Wirksameres ausdenken können als gleichzeitige Abänderung des § 14."

2) Besondere Beachtung verdient die treffliche Theorie der Mission, welche Ehrenfeuchter in der „Praktischen Theologie", Bd. I, S. 207—460 gegeben hat. Er behandelt mit Vorliebe auch das Verhältnis von Kultur und Mission, und es ist ein Zeichen dafür, daß seine Arbeit vielfach unterschätzt ist, daß selbst Warneck in seiner Schrift „Die gegenseitigen Beziehungen zwischen der modernen Mission und Kultur" in der Vorrede über Mangel an Vorarbeiten klagt, ohne Ehrenfeuchter auch nur zu nennen.

habe genug mit sich, mit der Heranziehung ihrer Jugend zu thun; sie könne nicht ihre Kraft noch in missionierender Thätigkeit zersplittern, besonders seit die Kirche mit dem Volkstum sich zusammengeschlossen habe. Dazu gewinne die Mission leicht etwas Abenteuerliches, während darüber die naturgemäße Thätigkeit zuhause vernachlässigt werde. Auch die Unvollkommenheit der dermaligen Kirche erfordere, daß sie zuerst sich im Inneren bessere, bevor sie sich an andere wenden wolle. Allein dem ist entgegenzuhalten, daß das Christentum seinem Wesen nach nicht befriedigt sein kann, bis es über die Erde verbreitet ist, ein Bewußtsein, das von Anfang an in der Kirche sich geltend machte. Die absolute Religion muß für alle Menschen sein. In der kirchlichen Gemeinschaft erzeugt sich aus dem Bewußtsein des Gutes, das sie hat, der Wunsch, dasselbe allgemein zu machen, alle der Gemeinschaft zu erwerben. Das ist nicht eine Zersplitterung ihrer Kraft; vielmehr von dem Moment, wo die Kirche nicht mehr missionierte, würde es ihr entweder an der Wertschätzung ihres religiösen Gutes oder an der Liebe fehlen. Die missionierende Thätigkeit übt auch eine Rückwirkung auf die Kirche aus; sie steigert zunächst und erhält das Bewußtsein von dem absoluten Werte des Christentums und von seinem universellen Geist.

Was den Einwand betrifft, daß die Kirche sich erst im Inneren vervollkommnen solle, ehe sie an Ausbreitung denke, so hat derselbe als Warnung eine Bedeutung. Wenn die zu Missionierenden bemerken, wie innerhalb der Christenheit Streit der verschiedenen Kirchengemeinschaften ist, wie die echt humanen Tugenden, von denen, welche sie christianisieren wollen, nicht geübt werden, wie z. B. Mission und verderblicher Opiumhandel mit einander den „armen Heiden" gebracht werden, wird die Mission gehemmt [1]). Allein weil die Christenheit nur dann mit gutem Gewissen missionieren kann, wenn sie stets bereit ist, sich selbst zu reinigen und zu wachsen, kann auch gesagt werden, daß der Betrieb der Mission ein Sporn für die Kirche sei an ihrer in-

1) Vgl. Christlieb, Der indo-britische Opiumhandel und seine Wirkungen. Warneck a. a. O., S. 221 f. 246 f., führt mit Zuziehung vieler Thatsachen aus, wie gefährlich die Selbstsucht der Mission wird.

neren Vervollkommnung zu wirken, um den ihr innewohnenden Universalismus würdig vertreten zu können. Jedenfalls aber würde, wenn man erst die Vollkommenheit der Kirche abwarten wollte, wenigstens für den Protestantismus, der die stete Unvollkommenheit der empirischen Kirche zugesteht, die Mission eine Unmöglichkeit sein, während gerade durch die Missionierung neuer Völker die Kirche neue Antriebe für ihre Entwickelung erfahren hat. Die Kirche kann ja auch nicht deshalb den Anspruch erheben, alle Völker zu umfassen, weil sie eine vollkommene Gemeinschaft ist, sondern deshalb, weil die religiöse Erfahrung, die sie durch ihre Verkündigung ermöglicht und welche in ihr jeder machen kann, das Prinzip und die lebendige Kraft zur Vervollkommnung und schließlichen Vollendung enthält [1]).

Es ist ja nun freilich nicht zu leugnen, daß die Art, wie die Missionsaufgabe erfüllt wird, etwas Willkürliches und darum Abenteuerliches an sich haben kann, so z. B. wenn Missionare Brahminen bekehren wollen, ohne die Religion und Philosophie derselben gründlich zu kennen, oder wenn sie (ohne zu wissen, warum gerade diesen) beliebigen Wilden das Christentum verkünden. Beide Male fehlt für den Missionierenden der Anknüpfungspunkt, weil er nicht genügend über die Zustände der zu Bekehrenden orientiert ist. Wenn er zu Wilden geht, so fehlen oft die Voraussetzungen, das Christentum wirklich zu verstehen, das in seinem Ursprung sich auch an hochgebildete Nationen wandte. Man wird deshalb darauf bestehen müssen, daß sich der Missionsdrang nicht in unbestimmte Ferne äußere, sondern dahin, wo es möglich ist, durch genaue Kunde der Verhältnisse Anknüpfungspunkte aufzufinden, d. h. dahin, wo er mit der Zivilisation Hand in Hand gehen kann [2]). — Der Kulturfortschritt auf Erden muß daher der Anzeiger für die Richtung der Missionsarbeit sein. Das meinen wir nicht so, daß das Christentum gut thun würde, sich zuerst der kultivierten und gebildeten Nationen anzunehmen und dann erst zu den noch unkultivierten fortzuschreiten, mit welchen die Kultur in ihrem Fortschritt über die Erde hin zusammenstößt. Denn je

1) Vgl. oben § 11, S. 73. 76.
2) Vgl. Schleiermacher, Christliche Sitte, S. 381.

gefährlicher für unkultivierte Völker der Zusammenstoß mit den kultivierten zu sein pflegt, da die letzteren von der Macht, die ihnen ihre Kultur bietet, einen eigennützigen Gebrauch machen, und da insbesondere die Auswüchse der Kultur für wilde Völker zum Ruin werden können, um so mehr muß hier gerade die Mission mit dem Kulturfortschritt Hand in Hand gehen und als das erhaltende Salz wirken [1]). Man kann also nicht verlangen, daß sich die missionierende Thätigkeit nur auf die kultivierten Völker richte, aber wohl daß sie dahin sich richte, wo die Zivilisation ihre Wirksamkeit beginnt [2]).

Aber um so mehr ist eine Verteilung der Missionsgebiete für das Gedeihen der Mission notwendig, wie sie ähnlich schon die missionierenden Apostel vollzogen haben [3]). Die Charismen der in der Gegenwart lebendigsten Kirchengemeinschaften deuten darauf hin. Je unkultivierter die Völker sind, welchen das Christentum gebracht werden soll, um so mehr kommt es darauf an, daß dieselben erst erzogen, ihre Sitten umgebildet, die rechtlichen Zustände geschaffen oder befestigt werden. Denn ohne die Erfüllung dieser Aufgaben läßt sich schwer eine wirklich nachhaltige Bekehrung solcher Völker denken [4]). Dazu bedarf es aber vor allem der er-

1) Vgl. Warneck a. a. O., S. 274. 296 f.

2) Vgl. hierüber Ehrenfeuchter a. a. O., der gebundene und freie Mission unterscheidet, erstere sich anschließend an den Gang der Zivilisation, überhaupt kontinuierlich, letztere mehr frei durch Wahlanziehung bestimmt (S. 325 f.); aber auch von der freien fordert er, daß sie sich an „Übergangsvölker" und in der Wahl der Stationen an günstige Naturbedingungen und Handelsplätze halte (S. 356 f.).

3) Gal. 2, 7 f. Vgl. den vortrefflichen Aufsatz von Jacoby: „Zur Missionsthätigkeit der Kirche bis zur Reformationszeit", in der Allgemeinen Missionszeitschrift, Juli 1881.

4) Warneck a. a. O. hebt zwar hervor, daß die Kulturüberlegenheit der Mission Nachteile bringe, namentlich, daß die zu missionierenden Völker ihrer Nationalität verlustig gehen (S. 277 f.), und so die Volkschristianisierung erschwert, wenn nicht unmöglich werde (S. 294). Das ist gewiß sehr beachtenswert. Daraus folgt Accommodation an die Volksindividualität, soweit sich diese bei unkultivierten Völkern zeigt. Aber zugleich muß diese Individualität erst durch Erziehung herangebildet werden. Hier die richtige Mitte zu finden gegen das Extrem der Entnationalisierung und das Extrem der Nachgiebigkeit gegen barbarische Verkommenheit ist eine der schwierigsten Auf-

ziehenden Autorität und eines Hinterhaltes an der äußeren Macht im Volke. Wenn nun hierzu auch nicht gerade eine Massenbekehrung des Volkes absolut notwendig ist, die manchmal mit der Unterwerfung der unkultivierten Nation unter eine kultivierte christliche Hand in Hand ging, so kann doch die Voraussetzungen für eine wirkliche Christianisierung unkultivierter Völker die katholische Kirche [1]) weit eher realisieren als die protestantische, da die erstere sich selbst als Erziehungsinstitut für das gesamte sittliche Leben auffaßt, ferner auch eine große Elasticität besitzt, sich den niederen Vorstellungen anzubequemen, und insbesondere zur Erziehung der Phantasie, welche bei diesen Völkern alles klare Denken überwuchert, geeignet ist, ebenso aber durch ihr Bevormundungssystem der rohen Willkür leichter Herr wird.

Der Protestantismus dagegen ist unter Völkern entstanden, welche das Christentum schon durchdrungen hatte, so daß vieles, was die katholische Kirche selbst in die Hand nehmen zu müssen glaubte, nun der durch das Christentum erhöhten Kulturarbeit zufällt und dem unmittelbaren Einfluß der Kirche entzogen ist. Daher sich die protestantische Kirche das spezifisch religiöse Gebiet für ihre Wirksamkeit vorbehalten muß. Ihrer ganzen Art nach also kann die protestantische Kirche sich weniger auf eine direkte Umgestaltung der ganzen Kultur und Sitte einlassen, sondern beschränkt ihre Thätigkeit auf das religiöse Gebiet, ohne deshalb eine sie umgebende christliche Kultur, die sie nicht selbst beherrscht, sondern mit der sie in Wechselwirkung steht, entbehren zu können. Für ihre missionierende Thätigkeit ist es also höchst wünschenswert, daß ihr christliche Kultur und Sitte zuhilfe komme. Daher der Protestantismus womöglich in solchen Ländern missionieren sollte, in denen schon die christliche Kultur ihren Einzug begonnen hat, jedenfalls aber bei solchen Völkern, welche schon eine hohe Kulturstufe erreicht haben, denn der Protestan-

---

gaben, wenn das Ziel die Errichtung von Volkskirchen sein soll. Allein es muß hier oft auch erst ein „Volk" geschaffen werden aus einer Fülle vereinzelter Stämme. Vgl. Ehrenfeuchter a. a. O., S. 303 f.

1) Vgl. o. S. 56. 58. Das schließt natürlich nicht aus, daß als letztes Ziel die religiöse Mündigkeit auch dieser Völker anzusehen ist, welche ihnen freilich die katholische Kirche nicht gewährt, das sie vorläufig aber auch nicht ertragen.

tismus ist seiner ganzen Art nach so geistig, um nicht zu sagen begrifflich angelegt, daß er nur bei Völkern von höherer Kulturstufe wirklich verstanden werden kann, wie z. B. bei Indern, Chinesen, Japanesen [1]).

Aber nicht nur in dieser Beziehung, sondern für die Mission überhaupt muß es gelten, daß die Gebiete der Missionen der verschiedenen Völker und der verschiedenen Kirchen möglichst abgegrenzt seien, damit keine Unordnung und Verwirrung einreiße. Denn dieser Thätigkeit kann nichts mehr schaden, als wenn die Eifersucht den Zwiespalt der Christen selbst denen offenbart, welchen sie das Evangelium der Liebe verkünden. Hier wie überall werden ohne geordnete Verteilung der Wirkungsgebiete, respektive ohne rückhaltlose Anerkennung der schon in Angriff genommenen Gebiete vonseiten anderer Missionen, viele Kräfte zersplittert. Nichts ist so geeignet, die interkonfessionelle Einheit des Christentums zum Bewußtsein zu bringen als die Mission. Denn die Spaltungen der Kirche widersprechen gerade dem Universalismus der Kirche, auf dem doch das Recht zur Mission ruht. Da der Ausgangspunkt der Mission das Bewußtsein der Allgemeingültigkeit des Christentums ist, so muß hier wenn irgendwo das Konfessionelle gegen das Gemeinsam-Christliche zurücktreten. Es soll sich das darin zeigen, daß die missionierende Thätigkeit zunächst auf die gemeinsamen christlichen Grundlagen gebaut wird, wie sie das Urchristentum enthält [2]), ferner darin, daß konfessionelle Differenzen hier nur insoweit in Betracht kommen sollen, als jede der verschiedenen Kirchen für andere Völker ihr eigentümliches Charisma verwendet, daß dagegen hier alle Polemik aufhört und die Missionen der verschiedenen Kirchen ihre Gebiete gegenseitig anerkennen. Ist es doch sogar sehr wohl möglich, daß durch den Geist der zu missionierenden Völker alte konfessionelle Gegensätze abgeschliffen werden, wie wir z. B. in der ersten Zeit den ursprünglichen doch wahrlich nicht geringen Gegensatz zwischen Heiden- und

1) Vgl. Ehrenfeuchter a. a. O., S. 361 f.

2) Vgl. Ehrenfeuchter a. a. O., S. 207: „Was sich fortpflanzt, ist nicht die so oder so geartete, in einem bestimmten Augenblick eingeschlossene Gestalt der Kirche, sondern ..... immer will es das ursprüngliche Leben der ecclesia sein, das in dem Werke der Ausbreitung hervorbricht.“ S. 370 f.

Judenchriſten bald verſchwinden ſehen. Keine einzelne Konfeſſionskirche darf den Anſpruch erheben, daß nur ſie ſelbſt zu miſſionieren berechtigt ſei, eine Meinung, die gewöhnlich der Grund davon iſt, daß eine Kirche einer andern ihr Miſſionsgebiet ſtreitig macht. Vielmehr daß jetzt Partialkirchen neben einander beſtehen, iſt das Reſultat der bisherigen Entwickelung, und da keine von dieſen mit der Kirche überhaupt ſich deckt, kann auch keine den Anſpruch erheben, allein das Chriſtentum zu verbreiten; das hieße den anderen Kirchen den chriſtlichen Charakter abſprechen. Daran ändert auch die Vorſtellung nichts, daß unter den vorhandenen Konfeſſionen die eigene die höchſte Stufe der Entfaltung des chriſtlichen Prinzips vertrete, da einmal dieſe relativ höchſte Stufe nicht ſchon die ſchlechthin höchſte zu ſein braucht, ſondern dieſe mit den anderen in einer noch höheren vielleicht aufzugehen beſtimmt iſt, da ſodann aber auch nicht dieſe relativ höchſte Stufe des Chriſtentums die für alle zu miſſionierenden Völker geeignetſte iſt. Jedenfalls ſollte der Proteſtantismus dieſe Grundſätze befolgen, wenn es auch der katholiſchen Kirche, welche den Univerſalismus des Chriſtentums nur in ihrer Eigenart anzuerkennen bereit iſt, ſchwerer fallen mag. Nur wenn in der Miſſion das chriſtlich-univerſaliſtiſche Bewußtſein nach Kräften zur Geltung kommt, kann eine ſegensreiche Rückwirkung derſelben auf die eigene Kirche ſtattfinden, indem dieſe vor ausſchließender, zum Sektentum neigender Enge bewahrt wird. Nichts iſt daher hier verwerflicher, als wenn ſogar der Verſuch gemacht wird, den Gegenſatz von lutheriſch und reformiert in das Miſſionsleben polemiſch zu übertragen. Es gehört der ganze kirchliche Parteifanatismus dazu, um zu überſehen [1]), daß es vor allem darauf ankommt, den Heiden das Spezifiſche des Chriſtentums klar mitzuteilen, und ſie nicht durch Mitteilung von untergeordneten Lehrdifferenzen zu verwirren, bevor ſie nur recht im klaren darüber ſind, worin das Weſen des Chriſtentums beſtehe [2]). Das Ziel, welches die Miſſion erreichen muß, iſt dieſes, neue Gemeinden zu ſammeln, deren Mittelpunkt natürlich die Kultusgemeinſchaft ſein muß, an die ſich alle übrigen Funktionen anlehnen, bis ſich die Miſſion

1) Vgl. dagegen Warneck a. a. O., S. 202: „Nichts macht ſo weitherzig als die Miſſion.“

2) Vgl. 1 Kor. 1, 12. 13; 2, 1. 2. Phil. 1, 18. 1 Kor. 13, 1 f.

so weit ausgebreitet hat, daß eine neue nationale Kirche sich entfalten kann, welche sich als ein Verband aller Gemeinden des Volkes darstellt, die stets ihren Mittelpunkt im Kultus behalten [1]).

Es ist noch ein Punkt, über den ebenfalls bei den verschiedenen Konfessionen verschiedene Praxis obzuwalten scheint, und der in der Gegenwart vielfach erörtert wird, nämlich die Frage, ob die Mission von der Kirche als organisierter oder von Missionsgesellschaften betrieben werden solle. Die katholische Kirche, welche den Anspruch erhebt, über den Erdkreis ihre Herrschaft auszudehnen, hat als Kirche ein solches Interesse, ihrer Organisation die neu eroberten Gebiete einzuverleiben, daß sie selbst die Mission in die Hand nimmt. Denn wenn auch einzelne Orden, besonders zeitweilig die Jesuiten, sich der Mission widmeten, so stehen doch die Orden nicht außer Beziehung zum Kirchenregiment. In der protestantischen Kirche dagegen, wo vielfach die Vertretung der kirchlichen Organisation eng mit dem nationalen Staate verbunden war und wo überhaupt grundsätzlich die Selbstthätigkeit der Laien eine größere ist, bildeten sich freie Missionsvereine und Gesellschaften. Es ist das eine häufige Beobachtung, nicht bloß im kirchlichen Leben, daß zunächst etwas von dem organisierten Ganzen noch nicht unternommen, durch freie Vereine ins Leben gerufen wird. Aber es ist ebenso häufig, daß, was auf diese Weise ins Leben getreten ist, wenn es größere Dimensionen annimmt, von dem Ganzen in die Hand genommen wird. Für die Mission wird es das Beste sein, wenn einerseits durch freie

1) Vgl. Ehrenfeuchter a. a. O., S. 333: „Der Prozeß der Gemeindebildung verläuft von dem Anfangspunkt des Sendens bis zu dem Endpunkt der Aufrichtung des Gottesdienstes. Da ist die Gemeinde vollendet, wo der Gottesdienst in seinen wesentlichen Elementen bestimmte Gestalt gewonnen hat, wo er nicht sektenartig abgeschlossen, sondern im Zusammenhang mit dem Lebensdienst erscheint, Kultus im Bunde mit der Kultur steht, wo die Gemeinde durch lebendige Einfügung in das Gesamtleben des Volkes Kirche geworden ist und das Volk sich dadurch als Glied der Menschheit erkennt." Vgl. auch Buß („Die christliche Mission, ihre prinzipielle Berechtigung und praktische Durchführung"), der die Missionierung der Kulturvölker und der höheren Volksklassen einseitig betont, im übrigen aber Beachtenswertes über die Art der Missionspredigt, die Bildung der Missionare, Gründung höherer und niederer christlicher Schulen u. a. sagt.

Missionsvereine, welche dieselbe unterstützen, und durch Missionsstunden das Interesse im Volke wach erhalten wird, wenn aber auf der andern Seite die Leitung der verschiedenen protestantischen Missionen eine einheitlichere und wenn ihr moralisches Gewicht durch den Hinterhalt, den sie an einer größeren Kirche haben, erhöht und ihre Stellung auch eine äußerlich mehr gesicherte wird. Das könnte zunächst z. B. durch eine Vereinigung der Vertretungen aller deutschen Landeskirchen erreicht werden, deren Bevollmächtigten die Pflege sämtlicher deutschen Missionen obliegen würde. Auf diese Weise könnte auch die Mission auf eine friedliche und weitherzige Entwickelung des deutschen Protestantismus zurückwirken. Denn hier wäre vor allem ein Gebiet für gemeinsame Thätigkeit. Weiterhin könnte sich hieran eine Vereinbarung der sämtlichen protestantischen Kirchen schließen, welche besonders im Auge behalten müßte, daß die verschiedenen Missionsgebiete auf die rechte Weise abgegrenzt würden und dann auch wieder auf die rechte Weise auf Grund dieser Abgrenzung gegenseitige Hilfe einander leisten könnten, wie wir das Vorbild in der urchristlichen Mission haben, wo die gegenseitigen Hilfsleistungen durch die Abgrenzung des juden- und heidenchristlichen Missionsgebietes keineswegs ausgeschlossen waren [1]).

§ 20.

Die Organisation der Kirche.

Die zuletzt erörterte Frage erinnert uns schon an die Organisation der Kirche, über die wir zuletzt noch einiges beifügen wollen. Wir haben gesehen, wie die Organisation der Kirche Bedürfnis sei, damit sie ihre Funktionen auf geordnete Weise ausführen könne. Aber es darf hier nie vergessen werden, daß zwar die Funktionen der Kirche insbesondere die Kultusfunktion göttlich-menschlicher Art sind [2]), daß aber die Organisation lediglich Mittel

1) Vgl. Gal. 2, 9. 10. 1 Kor. 16, 1 f. Röm. 15, 26. Jacoby a. a. O.

2) Vgl. o. § 4. 8. 9. Viele nehmen eine göttliche Einsetzung des Amtes an, und verstehen unter Amt nichts anderes als die Funktion der Predigt u. s. w. Andere verstehen aber unter Amt die Übertragung dieser Funktion auf berufsmäßig hierzu bestimmte Organe, die allein das Recht haben sollen, jene Funktionen auszuüben. Nimmt man das Amt im letzteren Sinne als göttliche Institution an, wie Kliefoth, Lechler („Die

für die Ausführung dieser Funktionen ist, also kein durch die Organisation gegebenes Amt eine andere als ethische Notwendigkeit besitzen kann, aus der dann eine rechtliche Stellung nach außen des weiteren ableitbar ist [1]). Wenn manche dazu neigen, die Organisation der Kirche so weit auszudehnen, daß selbst die weltlichen Berufe und Stände als kirchliche aufgefaßt werden [2]), so liegt dem eine falsche Ausdehnung des Kirchenbegriffs zugrunde, worüber schon gesprochen ist. Da die Organisation der Kirche rein Mittel ist für eine angemessene Ausübung kirchlicher Funktionen, kann sie sich nur nach dem letzten Zwecke bemessen, dem

neutestamentliche Lehre vom heiligen Amte", S. 78 f. 97 f.) u. a., so muß man natürlich auch wieder zu einem heiligen Stande kommen. Wir können selbstverständlich dieser Ansicht uns nicht anschließen. Im ersteren Sinn nimmt Höfling („Grundsätze evangelischer Kirchenverfassung", 2. Aufl.) den Begriff des Amtes. Er nimmt deshalb an, daß „das Amt ursprünglich bei der ganzen Kirche" sei (S. 52). Daher ist ihm auch der geistliche Stand nicht unmittelbar göttlich eingesetzt (S. 59). Er will zwischen Amt und Stand unterschieden wissen (Vorrede, S. VI). In der That: die Art, wie die Kirche ihre Funktionen zur Ausübung verteilen soll, ist zwar nicht willkürlich, aber nach ethischer Notwendigkeit zu bestimmen. Diese Funktionen selbst aber sind auch nicht in dem Sinne göttlich eingesetzt, daß hier Gott allein wirke, sondern sie sind göttlich-menschlich, d. h. stets ethisch vermittelte. Wort Gottes ist nicht ohne den Menschen, der es redet, Sakrament nicht ohne zugleich darstellendes Handeln denkbar. Nur von hier aus kann man den Satz aufrecht erhalten, daß die Organisation für die kirchlichen Funktionen der Gemeinde als ethische Aufgabe zukommt. Denn wäre das Wort Gottes, oder das Sakrament lediglich göttliche Institution ohne alle menschliche Vermittelung, so würde allerdings auch die Konsequenz schwer abzulehnen sein, daß auch die Verwaltung derselben göttlich bestimmt sein müsse, und zwar nicht bloß daß sie überhaupt, sondern auch wie sie verwaltet werden sollen, und wer sie zu verwalten habe. Bei dem Worte ist das an sich deutlich, da ohne göttliche Bestimmung, wer es verwalten solle, ohne einen besonders göttlich begnadigten Stand von Verwaltern nie sichere Garantie für die reine Göttlichkeit des Wortes könnte gegeben sein. Bei dem Sakrament könnte man an die einsetzungsmäßige Verwaltung die Göttlichkeit binden und so eher die Göttlichkeit von dem Verwalter unabhängig denken. Allein da bei dem Sakrament auch das Wort in Betracht kommt, wäre auch hier die reine Göttlichkeit besser durch einen göttlich bestimmten Verwalter garantiert.

1) Vgl. die vortreffliche Arbeit von Ritschl: „Die Begründung des Kirchenrechtes im evangelischen Begriff von der Kirche".

2) So Kliefoth a. a. O.

sie dient. Wir müssen also hier wieder von der Kultusgemeinschaft ausgehen. Da ergiebt sich zunächst, daß die Grundlage der ganzen Organisation, durch diese bestimmt sein muß, d. h. daß die Gemeinde, in der allein der Kultus sich wirklich vollzieht, die Grundlage der Organisation ist, wodurch dieselbe durchaus von der staatlichen Organisation differiert [1]). Zwar wollen manche dermaßen zwischen Gemeinde und Kirche unterscheiden, daß der Geistliche im Auftrage der Kirche zu der Gemeinde komme [2]). Allein, wie Protestanten auf derartige Ideen kommen mögen, welche durchaus außerstande sind, zu sagen, im Auftrage welcher Kirche sie dann kommen, da ja eine organisierte protestantische Gesamtkirche gar nicht existiert, ist uns unbegreiflich. Bei Katholiken haben diese Unterscheidungen freilich einen Sinn, weil sie einen ganz andern, wenn auch verkehrten Begriff von der kirchlichen Organisation haben, dieselbe nicht in den Gemeinden, sondern in dem Ganzen der Kirche fundamentieren, so daß alle Vollmachten schließlich von einer universalistisch gedachten monarchischen Spitze nach Art einer monarchischen Staatsverfassung ausgehen [3]). Im Neuen Testament ist ein Unterschied zwischen Kirche und Gemeinde so wenig betont, daß für beide dasselbe Wort gebraucht wird [4]). Gegen die Ansicht, daß die

1) Vgl. hierüber die ausgezeichnete Arbeit von Herrmann: „Die notwendigen Grundlagen einer die konsistoriale und synodale Ordnung vereinigenden Kirchenverfassung", S. 13 f: „Die kirchliche Ortsgemeinde ist schon Kirche, die bürgerliche Lokalgemeinde keineswegs Staat."

2) So z. B. Steinmeyer nach dem Vorgange von Stahl, Die Kirchenverfassung nach Recht und Lehre der Protestanten, S. 67 f.; ebenso Kliefoth u. a. Vgl. dagegen Jacobson, Studien und Kritiken 1867: „Über den Begriff der Vokation und Ordination", S. 257 f. Vgl. Höfling a. a. O., S. 23, der den Schwerpunkt der Organisation in den Gemeinden findet im Zusammenhang mit dem rechtfertigenden Glauben, freilich hierin insofern nicht konsequent ist, als er z. B. S. 21 sagt, aus der Idee der Kirche werde die Gemeinde geboren, statt zu sagen, die Gemeinde sei wesentlich schon Kirche. Eine andere Frage ist die, ob nicht doch, wenn die Gemeinden zu einem größeren Kreise, einer Kirche in diesem Sinne, sich organisch verbinden, auch hierdurch das geistliche Amt in ein Verhältnis zu diesem größeren Gemeindeverbande in gewissen Beziehungen tritt. Davon unten.

3) Vgl. z. B. Pilgram, Physiologie der Kirche, S. 75 f. 56 f.

4) Stellen zum Beweise sind überflüssig. Die Ansicht, daß die Gemeinde

Gemeinden zunächst der Grundstock sind, der sich zu organisieren hat, verweist man zwar auf die Unvollkommenheit der Gemeinden, die es unmöglich mache, dies ihnen prinzipiell allerdings zuzugestehende Recht (wenn sie nämlich Idealgemeinden wären) ihnen einzuräumen, weshalb es nötig sei, an die Stelle der Selbstbestimmung der Gemeinden das Regiment der Kirche (d. h. der jeweiligen Landeskirche) und ihrer Vertreter in den einzelnen Gemeinden, der Geistlichen zu setzen. Allein es ist nicht einzusehen, weshalb nicht das Regiment eines größeren Kreises ebenso sollte irren und verderbt werden können. Daß ein geistlicher Stand für sich allein die Kirche reiner zu erhalten vermöge, wäre nur möglich, wenn derselbe an sich die Garantie böte, heilig und vollkommen zu sein. Allein die Vorstellung von einer naturartig übertragenen Amtsgnade ist so sehr dem ethischen Charakter des Christentums entgegen, daß hierin selbst schon ein Verderben der Kirche liegen würde, weil dadurch der auf dem persönlichen Glauben aufgebaute Begriff der Kirche durchaus hinfällig würde [1]). Allein um so

in Jerusalem die Stellung der über allen stehenden leitenden Kirche eingenommen habe, kann sich nur auf die Stellung des Jakobus berufen als Bischof der Bischöfe, die aber keinenfalls über judenchristliche Kreise hinaus Geltung fand. Paulus stellt sich der Urgemeinde gegenüber selbständig (Gal. 2, 7 f.). Vgl. auch die Abhandlung „Zur Geschichte der Anfänge der paulinischen Gemeinden" von Heinrici. Ebenso Heinrici, Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinther, S. 21. f; Weizsäcker: „Paulus und die Gemeinde in Korinth" (Jahrbücher für deutsche Theologie 1876, Bd. XXI, S. 604 f.), welche zeigen, wie die Verfassungsbildung der heidenchristlichen Gemeinden durchaus selbständig vor sich ging. Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche (2. Aufl.), S. 436 f.; vgl. S. 415 f.

1) Sehr richtig sucht Preger zu zeigen, wie der verkehrte Amtsbegriff mit der Alterierung der Lehre vom rechtfertigenden Glauben zusammenhänge („Die Geschichte der Lehre vom geistlichen Amte auf Grund der Geschichte der Rechtfertigungslehre"; gegen Löhe und Kliefoth, S. 194 f. 233 f.). Höfling a. a. O., S. 36 f. sucht nachzuweisen, wie nach Luther die kirchlichen Funktionen zunächst der Gemeinde zukommen. Es ist überflüssig, hier alle die so oft schon zusammengestellten Stellen aus Luthers Schriften: „Grund und Ursache aus der Schrift, daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen", „An den christlichen Adel", „Babylonische Gefangenschaft", „Sendschreiben an den Rat und die Gemeinde der Stadt Prag" u. a. zu wiederholen. Dasselbe findet sich im Anhang der Schmalkaldischen Ar-

mehr glaubt man nun, um der empirischen Unvollkommenheit der Gemeinde entgegenzuarbeiten, als Vorbedingung für die Ausübung solcher Gemeinderechte, auf die Kirchenzucht Gewicht legen zu müssen, und nur einen Teil in der Gemeinde, einen engeren Kreis aktiv bei dem Organisationswerke beteiligen zu dürfen, ja kirchenrechtlich zwischen einem mehr aktiven und mehr passiven Gemeinde-Bürgerrechte klar und scharf zu unterscheiden [1]). Warum wir diese Forderung kaum für berechtigt halten können, ist oben S. 177 f. 76 auseinandergesetzt. Die Gegenwart kann in dieser Hinsicht nicht ohne weiteres an der Vergangenheit gemessen werden, zumal

---

titel ed. Müller, S. 341. 342: „Hieraus sieht man, daß die Kirche Macht hat, Kirchendiener zu wählen und ordinieren. Darum wenn die Bischöfe Ketzer sind, oder tüchtige Personen nicht wollen ordinieren, sind die Kirchen für Gott nach göttlichem Recht schuldig, ihnen selbst Pfarrherren und Kirchendiener zu ordinieren." Vgl. Köstlin, Luthers Theologie, Bd. II, S. 126 f. 538—545. Man muß indes zugeben, daß mit diesem Grundrecht der Gemeinde über die Verfassung der Gemeinden zu einem größeren Verbande noch nichts ausgesagt ist. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung, S. 16; Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 270.

1) Höfling a. a. O., S. 32. Das wird auf verschiedene Weise versucht; eine Übersicht über lutherische Versuche bei Harnack, Die freie lutherische Volkskirche, S. 121 f. Vgl. auch Zezschwitz, Die wesentlichen Verfassungsziele der lutherischen Reformation, S. 50 f. 57; System der Katechetik, Bd. I, S. 687 f. Luther hatte Philipp von Hessen geraten, die Beschlüsse der Homberger Synode nicht zu vollziehen, weil er die Gemeinden nicht reif dazu hielt. In der deutschen Messe spricht sich Luther ähnlich aus; vgl. Richter a. a. O., S. 26, der zugleich des weiteren nachweist, wie durch die Wendung, daß man die Gemeinde mehr als Objekt der Kirchenzucht ansah, das Lehramt einseitig in den Vordergrund geschoben und das allgemeine Priestertum zurückgedrängt wurde, wovon Kirchenordnungen, wie die von Brentz für Schwäbisch-Hall 1526 (wo die Ältesten als Repräsentanten der Gemeinde, für Kirchenzucht insbesondere, erscheinen: Richter, Evangelische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Bd. I, S. 40 f.) und die unter reformiertem Einfluß stehenden, teilweise eine Ausnahme machen. Vgl. z. B. das Bedenken von Capito für Frankfurt. Richter a. a. O., S. 159 f. Eine prinzipielle Differenz in der Auffassung ist aber hier nicht vorhanden zwischen Lutheranern und Reformierten. Vgl. Jacobson a. a. O., S. 254 f.; Richter a. a. O., S. 187 f.; Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte, S. 57. 504. Auch Zezschwitz a. a. O., S. 60 nennt die Forderung einer selbständigen Beteiligung der Gemeinde echt lutherisch.

wenn man bedenkt, wie die Furcht vor Verunreinigung der Kirche in der lutherischen Kirche dazu geführt hat, im wesentlichen die Gemeinden unmündig zu erhalten. Gehen wir auf das Urchristentum zurück, so ist bekannt, wie einerseits die Gemeinde bei den Wahlen beteiligt [1]) war, wie frei überhaupt die Mitwirkung der Gemeinde war [2]), und wie anderseits keineswegs die Urgemeinden den Gipfel der Vollkommenheit darstellten [3]). Die Organisation muß also von der Gemeinde ausgehen, an die sich die organische Vereinigung der organisierten Gemeinden anschließen muß.

Alle Organisation ethischer Gemeinschaften muß eine statarische und eine bewegliche Seite an sich haben. Die statarische Seite kann nur dann zu wirklichem Gedeihen kommen, wenn das statarische Gemeindeamt, das eigentümliche Begabung und Ausrüstung (χάρισμα) fordert, Lebensberuf ist. Es wird sich dadurch von solchen Ämtern unterscheiden, welche nicht den Lebensberuf ausfüllen und einen beweglichen Charakter an sich tragen. Dogmatisch [4]) ist schlechter-

1) Vgl. Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 364.

2) Heinrici a. a. O., S. 24f.

3) Vgl. Schleiermacher, Der christliche Glaube, § 129, 2, der auf den Kontrast zwischen reifen und unreifen Gliedern in der Urkirche besonders hinweist.

4) Wenn Harnack („Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment", S. 37f.) die Notwendigkeit des Amtes als „göttlich" der Kirche eingestiftet ansieht und diese göttliche Notwendigkeit daraus ableitet, daß die Gnadenmittel „der Kirche in ihrer Totalität" anvertraut sind, ihre Verwaltung also ein Beruf sei, den die Kirche als solchen empfangen, daß „dieser Sonderberuf der Kirche das Wesen ihres Amtes konstituiert", so ist das zwar konsequent (s. o. S. 196, Anm. 2), aber es ist hier übersehen, daß die Gnadenmittel immer göttlich-menschlich sind, also eine ethische Seite an sich haben. Wenn Harnack selbst die Kirche als „Organismus" auffaßt, so ist doch hier das ethische Element besonders zu berücksichtigen. Wenn er zwischen der Wesensbestimmtheit des Amtes und seiner empirischen Gestaltung unterscheiden will, das Amt göttlich, die empirische Gestaltung, das „Amtstum" juris humani sein läßt (S. 40f. 47), so will er offenbar die ethische Seite der Organisierung anerkennen, sieht aber nicht, daß er damit wieder die Göttlichkeit des Amtes aufhebt, da dies eben nur mit der Organisation gegeben ist, die empirisch durchgeführt wird. Er sagt zwar, „sofern nur das gepredigte Wort und die verwalteten Sakramente Verheißung haben, gehört das Amt zur Heilsordnung". Allein das Wort überhaupt, nicht bloß das amtliche hat als Wort Gottes Verheißung.

dings nicht einzusehen, weshalb das Amt des Vorbeters und Leiters des Kultus, mit dem Lehr- und Predigtamt und letzteres wieder mit dem Amt der Verteilung der Sakramente soll verbunden sein, warum diesem Amt auch noch Seelsorge, Zucht, Armenpflege soll zugeschrieben werden. Die Gemeinde könnte an sich jede dieser Funktionen andern zur Ausübung anvertrauen. Ebenso wenig kann man den Gegensatz von Laien und Klerikern mit dem staatlichen Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen in Parallele stellen, da auch Laien an dem Regiment teilnehmen können und überhaupt sich die kirchliche Verfassung mit der staatlichen nicht auf eine Linie stellen läßt [1]). Auch läßt sich nicht beweisen, daß die Kleriker als Nachfolger der Apostel sich auf eine göttlich bestimmte Succession berufen können, da das Amt der Apostel eine einzige, nicht wiederholbare Stellung einnimmt wegen ihres eigentümlichen historischen Verhältnisses zum Stifter der Kirche [2]). Vielmehr ist es nur eine ethische Forderung, daß die Gemeinde durch ihre Organisation dafür Sorge trage, daß alle diese Funktionen richtig ausgeübt werden, daß also die Verteilung dieser Ämter auf möglichst vorteilhafte Weise geschehe. Wenn sich nun in der Kirche der Gegensatz von Klerus und Laien ausgebildet hat, so hat das seinen Grund darin, daß sich das Bedürfnis herausstellt, einen Mann in der Gemeinde zu haben, welcher berufsmäßig den Gemeindefunktionen obliegen und hierfür durch sein Charisma beanlagt sein, sowie eine besondere Vorbildung und die nötigen Kenntnisse erworben haben muß. Denn wenn diese Funktionen nur neben einem andern Hauptberuf als Nebenämter übertragen würden, würde sich leicht ein rascher Wechsel der Beamten, und bei dem in der Jetztzeit insbesondere nicht mehr in dem Maße wie in der Urgemeinde vorhandenen Charisma der Geisterprüfung, auch leichter ein Eindringen von Ungeeigneten in die Ausübung der kirchlichen

1) Vgl. Herrmann a. a. O., S. 12—22.

2) Lechler a. a. O., S. 87 f. leugnet das freilich, die Apostel sind ihm die ersten Amtsträger. Vgl. dagegen Höfling a. a. O., S. 41 f.; Köstlin, Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des Neuen Testamentes, S. 83 f. 119; vgl. auch „Monatsschrift für innere Mission", Januar 1882, den Aufsatz von Haupt, der die Gemeindeleitung nicht als Ausfluß des Apostelamtes betrachtet wissen will. Ritschl a. a. O., S. 347—360.

Funktionen ergeben. Wenn ferner auch solche Nebenämter gewiß in der Kirche ihre Stelle behaupten müssen, so muß doch die Gemeinschaft nach Festigkeit in ihrer Organisation streben, bedarf also eines Amtes, welches als fester Kryſtallisationspunkt der Gemeinschaft einen äußerlich festen Halt bietet, welches berufsmäßige Ausbildung und Sachkenntnis voraussetzt und als besonderer Lebensberuf ausgeübt wird. Nichts aber ist natürlicher, als daß sich in diesem Amte nun die verschiedenen Funktionen konzentrieren, vor allem im Kultus ihm das, was nur ein Einzelner im Namen der Gesamtheit ausüben kann, das Vorbeten, Predigen, Austeilen der Sakramente übertragen wird, ebenso aber mit diesem Amte, wenn auch nicht ausschließlich mit ihm die belehrende Funktion, insbesondere der Jugendunterricht, die erziehende in Seelsorge und Kirchenzucht, Armenpflege, auch Pflege des Sinnes für Mission durch Missionsstunden, endlich Leitung der Gemeinde und Verwaltung ihrer äußeren Angelegenheiten verbunden sind.

Allein wenn für alle diese Funktionen das geistliche Amt den äußeren Mittelpunkt [1]) bildet, so ist damit keineswegs gesagt, daß die Gemeinde, welche dasselbe nach ethischer Notwendigkeit organisiert, eben damit ihre Funktionen, die sie doch selbst auszuüben hat, diesem Amte allein abtreten und dem Träger desselben vollkommen überlassen solle oder auch nur dürfe [2]).

1) Diese Bestimmung des Amtes ist allein dem wirklichen Sachverhalt entsprechend. Denn in der That ist das geistliche Amt doch keineswegs bloß Lehramt, sondern bei allen kirchlichen Funktionen hervorragend beteiligt. Betont man das Lehramt so einseitig, so geht das von einer intellektualistisch gefärbten Auffassung der Kirche aus. Eher könnte man den Dienst am Wort in den Mittelpunkt stellen, sofern darunter Predigt (nicht bloß didaktische), liturgische Funktion („Vorbeten"), Lehre, Seelsorge sich mit befassen lassen, insbesondere insofern das kultische Moment des Amtes hierdurch in den Mittelpunkt gestellt werden soll.

2) Das Amt ist um der Ordnung willen da, hat ethische Notwendigkeit — vgl. Friedberg, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, S. 117. 118 —, daher auch die Ordination nichts anderes ist als die feierliche Bestätigung der Vokation. Vgl. Chemnitz, Loci theol., p. 3, c. 4, Nr. 1; Gerhard, Loci theol., T. XI, p. 145sq.; Friedberg a. a. O., S. 117. 166f.; Jacobson in den Studien und Kritiken 1867, a. a. O., S. 280f.; Nitzsch, Praktische Theologie, Bd. II, S. 452f. Kliefoth („Liturgische Abhandlungen", Bd. I, S. 341f.) dagegen möchte der Ordination

Sobald das geschähe, würde man vielmehr auf die Vermutung kommen müssen, daß die Gemeinde sich ihrer Pflichten nicht genügend bewußt sei. Sie wird vielmehr Organisationen schaffen müssen, welche ihr die Mitbethätigung ermöglichen, so daß das geistliche Amt nur als der feste Punkt erscheint, um den die übrigen mehr beweglichen Teile der Organisation sich konzentrieren. Denn die Gemeinde kann sich nicht damit begnügen, neben dem geistlichen Amt das übrige frei und darum doch auch zufällig auftauchenden Vereinen zu überlassen. Sondern sie muß auch als Gemeinde, also auf organisierte Weise, an ihren Funktionen sich deshalb beteiligen, weil diese Funktionen nicht ausschließlich einem einzelnen Amte, sondern der ganzen Gemeinde zukommen, wenn auch der Natur der Sache nach z. B. die liturgische und die lehrende Funktion, wenn auch nicht ausschließlich, so doch enger mit dem Amt verbunden sind als z. B. die Armenpflege. Demgemäß muß die Gemeinde ihre Mitbeteiligung an all den Funktionen, deren teilweise Ausübung sie dem geistlichen Amte nach

---

den Charakter eines sakramentalen Ritus zuschreiben, wie natürlich von seinem Begriff des Gnadenmittelamtes aus. Unter seinem Einfluß steht Mejer a. a. O., S. 460, die Ordination sei eine Amtshandlung des Lehramtes. Auch Lechler a. a. O., S. 338, bemerkt, daß durch die Ordination die Kirche ihrem Diener den vollen Beistand des heiligen Geistes gebe. „Er hat die Gabe des heiligen Geistes auch in der Zeit seines Unglaubens ... wie man natürliche Gaben besitzen und sie nicht ... gebrauchen kann"; „er kann sich zu der Gabe, die in ihm ist, bekehren". Diese Auffassung ist neulutherisch. Wenn die Ordination von der Introduktion unterschieden und nicht wiederholt wird, so soll damit nicht dem Ordinierten ein character indelebilis zugeschrieben sein, sondern es wird angenommen, daß das in ihr enthaltene Zeugnis für den ganzen Umkreis der Kirche gelte, so lange es nicht widerrufen ist. Jacobson a. a. O., S. 292; Friedberg a. a. O., S. 167. Konsequent ist es freilich nicht, zu sagen, die Ordination sei die Bestätigung der Vokation, die doch nur für ein bestimmtes Amt gilt, und die Ordination nachher schlechthin gelten zu lassen. Um jedem Mißverständnisse vorzubeugen, als solle durch ihre Unwiederholbarkeit ein heiliger Stand geschaffen werden, dem gewisse Rechte unveräußerlich zukommen, könnten die Presbyter bei der Ordination die Handauflegung mit vollziehen, wie die Kirchenordnung von Lasky 1550 vorschreibt, ähnlich die pommersche Kirchenordnung von 1535. Vgl. Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Bd. I, S. 248f.; Bd. II, S. 99f.

ethiſcher Notwendigkeit überträgt, auf angemeſſene Weiſe organiſieren. Sie bedarf alſo einer Vertretung.

Vor allem müſſen nun die Pflichten und Rechte des Geiſtlichen und der Vertretung in ein klares Verhältnis geſetzt werden [1]). Das kann im einzelnen je nach den konkreten Verhältniſſen ſehr verſchieden geordnet werden. Nur darauf läßt ſich hinweiſen, daß die Funktionen teils ſo beſchaffen ſind, daß der Geiſtliche ſie zwar allein ausübt, aber doch zugleich Hilfsarbeiter zur Seite haben kann, teils ſo, daß der Geiſtliche nicht allein die Entſcheidung treffen kann. Was die erſte Kategorie angeht, ſo kann in der kultiſchen Funktion zwar die Thätigkeit des Liturgen und Predigers nicht dem berufsmäßig dazu beſtimmten Amte entzogen werden. Indes iſt das kein Hindernis, daß, wenn ſich Aushilfe nötig zeigt, auch anderen als den berufsmäßigen Vertretern die genannten Funktionen können übertragen werden. Man hat viel von dem Inſtitut der Laienprediger geredet. Sollen das ſolche ſein, welche, weniger berufsmäßig ausgerüſtet, doch dies Amt als Lebensberuf ausüben, ſo ſteht dem allerdings entgegen, daß damit nur eine Art niederer, weniger gebildeter Klerus geſchaffen würde. Daß aber Laien zur Aushilfe, wo es notwendig iſt, zu predigen beauftragt werden, welche dieſe Funktion nur als Nebenamt ausüben, wenn ſie dazu tauglich befunden werden, dagegen iſt nichts zu ſagen. Ebenſo wenig kann man Anſtand nehmen, die Verwaltung der Sakramente ähnlich aushilfsweiſe andern als den berufsmäßigen Geiſtlichen zu übertragen. Wenn Nottaufe zuläſſig iſt, warum ſoll nicht auch ein Laie können aushilfsweiſe das Abendmahl austeilen, da ja doch die proteſtantiſche Kirche nicht eine Macht conficiendi corpus Christi dem Geiſtlichen zugeſteht? Nur darf natürlich hierdurch die Ordnung nicht geſtört werden. Es müßten alſo die jeweils hiermit aushilfsweiſe Betrauten ordentlich damit beauftragt ſein und mit dem Geiſtlichen in geordneter Beziehung ſtehen [2]), und nicht

1) Inwieweit hier in die Funktionen der organiſierten Gemeinde der Gemeindeverband (die Landeskirche) einzugreifen hat, davon unten.

2) Hierdurch wäre z. B. die gegenwärtig viel ventilierte Frage nach der Selbſtkommunion der Geiſtlichen einfach erledigt. Es könnte ein dazu be-

auf eigene Hand operieren. Das Lehren ferner und besonders der Jugendunterricht kann ebenso zugleich noch anderen Organen als den Geistlichen übertragen werden, wie es in den Sonntagsschulen geschieht; aber immer wird man daran festhalten müssen, daß der Religionsunterricht nur von der Gemeinde [1]), nicht vom Staate übertragen werden sollte. Die seelsorgerliche Funktion ihrerseits ist so beschaffen, daß die Gemeinde hier durch ihre Organe für eine ausgebreitete Seelsorge und damit verbundene Armenpflege dem Geistlichen die nötigen Hilfskräfte beschaffen muß.

Wenn hier überall der Geistliche selbständig fungiert und nur Hilfskräfte zur Seite hat, so kann das nicht gelten von der Kirchenzucht, da sich dieselbe ja nur auf die Entziehung von Gemeinderechten bezieht. Hier kann der Geistliche nicht allein die Entscheidung treffen [2]). Dasselbe aber gilt inbezug auf die Leitung der Gemeinde. Alle grundsätzlichen Bestimmungen für die Ordnung des Kultus, der Agende, für Gesangbücher und Katechismen u. a., ebenso aber auch für die äußeren Ordnungen der Gemeinde werden nicht von dem Geistlichen allein ausgehen dürfen, sondern nur unter Mitwirkung der Gemeinde zustande kommen können [3]).

Offenbar kann aus der Organisation nur eine erfreuliche Frucht hervorgehen, wenn die Rechte und Pflichten klar durch eine rechtsgültige Ordnung [4]) bestimmt sind, wobei freilich nie aus dem Auge gelassen werden darf, daß dieselbe hier lediglich Mittel für die positive kirchliche Thätigkeit ist. Die Schwierigkeit ist hier die, daß einerseits die Gemeinde es ist, welche sich organisiert und daß doch anderseits die statarische Seite der Organisation, d. h.

---

sonders erwählter Laie dem Geistlichen das Abendmahl reichen und bei der Austeilung ihm behilflich sein, z. B. ein Mitglied des Presbyteriums.

1) S. o. S. 155.

2) Hierüber vergleiche die oben erwähnte vortreffliche Arbeit von Beyschlag, Hallische Blätter, Februar 1880.

3) Wobei noch davon abgesehen ist, inwieweit hier der größere Gemeindeverband einzugreifen hat.

4) Ob diese die einzelne Gemeinde für sich befriedigend zustande bringen kann, davon unten. Jedenfalls aber wird sie doch so beschaffen sein müssen, daß sie die den Gemeinden zukommenden Rechte schützt.

das geistliche Amt insbesondere der Gemeinde gegenüber eine gewisse Unabhängigkeit haben muß, wenn das Amt überhaupt von Nutzen sein soll. Indes beides läßt sich wohl vereinigen. Denn die Freiheit der Gemeinde, sich zu organisieren, ist nicht willkürlich, sondern sie hat die Pflicht dazu, und sie würde pflichtwidrig handeln, wenn sie es nicht thäte. Es ist daher nicht in ihre Willkür gestellt, sondern ihre ethische Aufgabe, ein statarisches Amt zu schaffen, da ohne dasselbe ihre Organisation hinfällig würde. Ebendaher hat sie zwar ohne Zweifel das Recht, zu diesem Amte den passenden Mann zu wählen [1]); aber dem statarischen Charakter entspricht es, daß eine lebenslängliche Berufung stattfinde, während die übrigen Ämter, welche nicht in demselben Sinne berufsmäßig sind, nur auf bestimmte Zeit übertragen werden. Dadurch, daß nur aus der Zahl derer, welche als genügend berufsmäßig vorgebildet befunden sind, das geistliche Amt lebenslänglich besetzt werden kann, ist der Willkür bei den Wahlen ein Riegel vorgeschoben. Ferner ist eben um des statarischen Charakters willen der Geistliche nicht bloß Mandatar der Gemeinde, in dem Sinn, daß er überall im einzelnen nur Aufträge der Gemeinde zu vollziehen hätte. Da vielmehr sein Amt ethisch notwendig ist, so hat die Gemeinde ihm so zu sagen eine Generalvollmacht eingeräumt, hat ihm die Ausführung gewisser Funktionen innerhalb bestimmter (oben angedeuteter) Grenzen definitiv abgetreten. Ebendaher muß der Geistliche in den Gebieten, welche seiner Arbeit zugeteilt sind, das Recht haben, nach bestem Wissen und Gewissen zu handeln, wenn er auch gut thun wird, auf Winke, die ihm auf die mannigfaltigste Weise aus der Gemeinde kommen können, sorgsam zu achten [2]). Und nur da wird die Grenze seiner Selbständigkeit in diesen Gebieten sein, wo es sich darum handelt, ob seine Amtsführung nicht so beschaffen sei, daß sie in Lehre oder Wandel das christliche Prinzip gefährdet, um deswillen das Amt doch allein ihm übertragen wird. Ist es ethische Notwendigkeit, daß die

1) Ob diese Wahl von der Gemeinde direkt oder deren Vertretung oder wie immer im einzelnen zu vollziehen sei, wird je nach den konkreten Fällen verschieden zu beurteilen sein.

2) Vgl. Harms a. a. O., Bd. III, S. 54 f. 80 f.

Gemeinde sich organisiere, so ist diese doch nur aus dem christlichen Prinzip zu begründen. Es ist also aus demselben Grunde, aus dem es für die Gemeinde Pflicht ist, sich zu organisieren, auch Pflicht [1]) für sie darauf zu halten, daß nicht durch die Vertreter der Organisation das christliche Prinzip, dem die letztere dienen soll, könne umgestoßen werden. Eine solche Unabhängigkeit des statarischen Amtes wäre völlig zweckwidrig. Ob wirklich durch einen Beamten das christliche Prinzip verletzt werde, kann natürlich nicht juristisch beurteilt werden. Die Gemeinde muß den Anstoß, den sie nimmt, als aufgedrungen empfinden, er darf nicht aus einem bloß mißverstandenen Eifer für die reine Lehre hervorgehen; und selbst dann, wenn der Anstoß ein aufgedrungener ist, wird der Geistliche zunächst schonend aufgefordert werden müssen, den Anstoß abzustellen, was bei gutem Willen zu einem günstigen Resultat führen muß, da er sich sagen muß, seine Aufgabe sei, diese seine Gemeinde zu erbauen und da die Gemeinde anderseits sich nicht um sein wissenschaftliches Denken zu kümmern hat, sondern nur darum, daß er im Gemeindedienst das christliche Prinzip nicht verletze. Stellt sich aber wirklich heraus, daß von ihm das christliche Prinzip rücksichtslos verletzt wird, so hat diese Feststellung auch rechtliche Folgen; die Gemeinde hat das Recht, zu fordern, daß er seines Amtes verlustig gehe.

Ferner aber ist ebenso die Grenze für die Vollmacht des Geistlichen da, wo er nicht allein, sondern in Gemeinschaft mit den Gemeindeorganen zu handeln hat. Es ist von großer Wichtigkeit, daß der Geistliche hier die richtige Stellung einnehme. Sieht er die Gemeinde nur als ihm untergebene an, so ist natürlich, daß sich sofort bei jeder Differenz mit den Gemeindeorganen Gewissensbedenken bei ihm einstellen, ob er nachgeben könne. Erkennt er aber das Recht der Mitwirkung der Gemeinde durch ihre Organe an in den Gebieten, wo dieselbe festgestellt ist, so wird sich auch die Gewissensfrage anders erledigen. Er wird dann seine Überzeugung mit allen rechtmäßigen Mitteln verteidigen, wird aber, wenn er im einzelnen Falle nicht durchdringen kann, sich

1) Vgl. Dorner, Glaubenslehre, Bd. II, 2. S. 810 f.; Spener, Das geistliche Priestertum, Frage 68—70.

fügen, da er hier sich nur völlig verkehrterweise auf sein Gewissen [1]) berufen könnte; denn wo er in der amtlichen Thätigkeit nicht allein die Verantwortung hat, kann er sie auch nicht für sich allein beanspruchen, da das Amt nicht Privatsache ist. Hier hat sich die Überzeugungstreue darin zu bewähren, daß man nicht müde wird, immer aufs neue zu versuchen, die andern von der Richtigkeit der eigenen Grundsätze zu überzeugen, indem man zugleich die individuelle Überzeugung anderer achtet und auch ihre Verantwortlichkeit respektiert. Eine Ausnahme besteht nur da, wo es sich um prinzipielle Verleugnung des christlichen Prinzips selbst handelt, da ja um dieses willen alle Organisation allein besteht, sich selbst also aufhebt, wo dieses verleugnet wird. Ob diese Ausnahme in einem bestimmten Falle für ihn vorliege, das kann freilich der Einzelne nur in seinem Gewissen entscheiden. Aber in concreto wird sich meistens zeigen, daß mit einer etwas strafferen oder loseren Kirchenzucht mit bestimmten agendarischen Ordnungen u. s. w. das christliche Prinzip kaum verletzt wird, zumal der Geistliche ja als Prediger und Seelsorger Mittel genug hat, um nicht aussichtslos zu versuchen, auf freiem Wege Dissentierende eines Besseren zu überzeugen.

Wenn aber auch die Rechtsverhältnisse möglichst klar geordnet sind, so kann hier mit dem Recht allein nichts ausgerichtet werden. Vielmehr soll in der Gemeinde alles gegenseitige Verhältnis auf der Liebe Christi ruhen, und es kommt deshalb überall auf entgegenkommende Liebe an, welche selbst die rechtlichen Grenzen respektiert, zugleich aber ein Vertrauensverhältnis begründet, ohne das schlechthin nichts auszurichten ist.

Die Gemeinde ist erst als Gemeinde konstituiert, wenn stata-

---

1) Vgl. Beyschlag a. a. O., Februar 1880: „Die Rede vom Gewissen des Geistlichen, das ihm nicht erlaube, dem oder jenem das Abendmahl zu reichen, muß, um einen Sinn zu haben, auf einer sehr katholisierenden Auffassung des evangelischen Pfarramts beruhen", S. 86. „Was ist das für ein pastorales Gewissen, das zwar gegen den Entscheid des Gemeindevorstandes protestiert, aber vor dem Entscheid des Kreissynodalvorstandes zu verstummen verspricht", S. 87. Mit Recht sagt er: „Das Gewissen kann nur so weit ins Spiel kommen als die Verantwortung reicht." Vgl. auch S. 79.

risches Amt und eine beweglichen Charakter tragende Organisation zu gemeinsamer Arbeit verbunden sind [1]). Die so konstituierte Gemeinde bildet die Grundlage für alle weitere Organisation. Wie aber in jeder Gemeinde das universalistische Bewußtsein gepflegt werden muß, so kann es auch nicht auf die Dauer bloß bei einem freien, unorganisierten Verhältnis der Gemeinden unter einander bleiben, wie es bei den Urgemeinden im großen und ganzen war, wo sich die Gemeinschaft der Gemeinden auf gegenseitige Unterstützung und etwa eine gemeinsame Entscheidung von Fragen beschränkte, welche alle Gemeinden gleichmäßig bewegten [2]). Es kommt uns hier nicht darauf an, die Geschichte der Verfassung weiter zu verfolgen, sondern darauf, das Prinzip zu bestimmen, nach welchem die Verbindung der Gemeinden sich vollziehen soll. Das universalistische christliche Bewußtsein für sich freilich führt noch nicht zu einer festen Organisation des Gemeindeverbandes, sondern erst die Einsicht, daß durch dieselbe solche Fortschritte erreicht werden, wie sie die Einzelgemeinden für sich nie erreichen können. Dabei ist aber immer zu bedenken, daß doch die Lokalkirche auch schon Kirche ist, daß es also kaum eine wesentliche Funktion wird geben können, welche dem organisierten Gemeindeverband ausschließlich zukommt. Es wird also darauf ankommen, daß dieser nicht die berechtigte Selbständigkeit der Gemeinde verkürzt und anderseits auch nicht durch die Selbständigkeit der Gemeinden an den Punkten verkürzt wird, wo er wirklich segensreich wirken kann. Da die Organisation nur Mittel ist für die Zwecke der Kultusgemeinschaft, so müssen wir zunächst sehen, inwiefern diese Zwecke teilweise durch eine umfassendere Organisation besser erreicht werden.

Ganz im allgemeinen schon muß man anerkennen, daß eine organisierte Vereinigung der Gemeinden erst den reichen Inhalt, der in dem gesamten religiösen Volksleben ist, zum Bewußtsein

1) Herrmann a. a. O., S. 6.

2) Abgesehen von der palästinensischen Kirche, in welcher nach Hegesipp und den Pseudoklementinen Jakobus der Bischof über alle Bischöfe ist, aber als Nachfolger Christi, nicht der Apostel, wie überhaupt auf die Verwandtschaft der Bischöfe von Jerusalem mit Christus ein großes Gewicht gelegt wird. Vgl. Ritschl a. a. O., S. 415 f.

bringt, einen vollen Austausch, gegenseitige Bereicherung nach allen Seiten veranlaßt, die Mannigfaltigkeit der Gaben erst zu ihrer ganzen Bedeutung kommen läßt und zugleich verhütet, daß dieselbe in ungeordneter Weise sich geltend mache. Hierzu dient u. a. die Kunde der Zustände im Bereiche des kirchlichen Lebens des Gemeindeverbandes, welche nur eine zentrale Behörde allen übermitteln kann.

Die kultische Funktion gewinnt hierbei einmal dies, daß eine gewisse Gemeinsamkeit im Kultus hergestellt wird, und das hat für den Kultus den Wert, das Bewußtsein der Gemeinsamkeit zu heben, besonders wenn dabei individuelle Modifikationen für die Gemeinden vorbehalten bleiben, um Einförmigkeit zu vermeiden. Auch ist es nur für eine größere Gemeinschaft möglich, die für einen würdigen Kultus notwendige Mannigfaltigkeit an Liedern, Gebeten, auch ästhetischen Mitteln u. s. w. zu erzeugen und zu sammeln und ein Wissen von dem Kultusgebiete hervorzubringen, das für die würdige Ausgestaltung desselben unentbehrlich ist. Denn wenn auch nicht die regimentlichen Organe als solche hier in produktiver Weise thätig wären, was teilweise auch der Fall sein kann, so können sie doch das Vorhandene sammeln und bewahren [1]) helfen, und dieser zunächst nur indirekte Einfluß ist nicht zu unterschätzen, den die Organisation durch die von ihr ausgehende Verbreitung der Kenntnis der kultischen Zustände auf das Gesamtleben ausübt.

Inbezug auf die intellektuelle Funktion zeigt sich ganz besonders der Segen einer größeren Gemeinschaft. Denn die für die Kirche, das geistliche Amt insbesondere, so wichtige Wissenschaft vermag innerhalb einer einzelnen Gemeinde kaum gepflegt zu werden. Wie dieselbe an das nationale wissenschaftliche Leben überhaupt anschließen müsse, ist schon erwähnt [2]). Man könnte meinen,

1) Steinmeyer, Der Begriff des Kirchenregiments, S. 55.

2) S. o. S. 139. In welcher Weise die Kirche auf die Berufung von Männern der Wissenschaft Einfluß ausüben könne, davon hier nur so viel, daß die ganze Art der Wissenschaft fordert, daß das statarische nicht das bewegliche Element kirchlicher Organisation hier mitwirke, da die Wissenschaft unabhängig von den vorübergehenden Tagesfragen und den von Tagesinteressen und Tagesstimmungen bewegten Versammlungen bleiben muß.

es bedürfe, da doch die Kirche nicht die wissenschaftlichen Anstalten zu gründen habe, keiner Organisation zu diesem Zwecke. Es ist aber in der That nur einem größeren Gemeindeverband möglich, die nötigen wissenschaftlichen Kräfte aufzubringen, ganz abgesehen davon daß nicht für einzelne Gemeinden, sondern allein für Gemeindeverbände Lehrkörper können geschaffen werden, wer immer dieselben auch schaffe. Inbezug auf den Jugendunterricht gilt es ebenfalls, daß eine genauere Kenntnis der Bedingungen desselben nur durch die größere Gemeinschaft gewonnen wird und daß auch die demselben zugrunde zu legenden Hilfsmittel, z. B. Katechismen, schon zu ihrer Entstehung eine größere Gemeinschaft voraussetzen, sei es direkt, sei es indirekt, und daß für die Methode und die Hilfsmittel die in dieser Beziehung innerhalb einer größeren Gemeinschaft gesammelte Erfahrung von Nutzen sein muß, wenn auch freilich anderseits die Bethätigung individueller Gaben hierdurch nicht darf aufgehoben werden. Ebenso hat man für die Gemeinsamkeit des Bekenntnisses auf die größere Gemeinschaft ein großes Gewicht gelegt, weil dieselbe erst so zutage treten kann, und gewiß hat auch die Erhöhung des Bewußtseins von der Gemeinsamkeit des Glaubensinhalts ihren hohen Wert, wenn dadurch nicht die nötige Lehrfreiheit und der Fortschritt der Erkenntnis gehemmt wird (s. o. S. 143 f.).

Was die erziehliche Funktion angeht, Seelsorge und Kirchenzucht, so ist hier zwar die Einheitlichkeit der Gesetze über Kirchenzucht kaum von Nutzen [1]). Dagegen kann der Segen in dieser Hinsicht von einer größeren, besonders einer nationalen Kirchengemeinschaft ausgehen, daß die Kirche in engerem Zusammenhang mit dem gesamten nationalen Leben einen Überblick über die eigentümlichen Bewegungen geistiger und sittlicher Art, sowie über das kirchliche Leben haben kann, und daß hierdurch das Ver-

1) Vgl. o. S. 178 f. Auch Beyschlag a. a. O., S. 89 sagt, der Schwerpunkt für die Kirchenzucht sei in der Einzelgemeinde, und die Akte der Zucht können von außen (von dem Synodalverbande) wohl rektifiziert werden, um einen Betroffenen gegen fehlgreifende Entscheidung in Schutz zu nehmen, können aber nicht „oktroyiert werden".

ständnis der eigentümlichen Art des Volkes, somit auch die religiöse Erziehung desselben erleichtert wird. Dieser Vorzug aber wird zugleich durch die wissenschaftliche Ausbildung der Geistlichen erreicht, welche mit der nationalen Bildung im Kontakt bleiben muß. Die äußere Mission kann von dieser größeren Organisation der Gemeinden, namentlich durch Anlehnung an eine Nationalkirche, manche Vorteile gewinnen, was oben schon angedeutet wurde [1]).

Vor allem aber übt die Organisation der Gemeinden zu einem Ganzen auf die Organisation der Einzelgemeinde eine günstige Rückwirkung; einmal insofern die Einsicht in die richtige Art, die Organisation herzustellen, durch wissenschaftliche Erkenntnis wesentlich erhöht wird, dann aber auch insofern als das geistliche Amt seine Sachkunde nur durch Beschäftigung mit der Wissenschaft erlangen kann [2]). Wissenschaft aber kann nur in einer größeren Kirchengemeinschaft gedeihen. Und hier üben auch die Repräsentanten der Kirche oder des Gemeindeverbandes mit vollem Recht einen maßgebenden Einfluß aus, indem sie durch Examen feststellen, ob jemand zu der Zahl der Wahlfähigen gehören könne. Nur aus der Zahl dieser kann die Gemeinde ihre Wahl vollziehen [3]). Ebenso kann eine größere Gemeinschaft durch ihre Organe auch inbezug auf Disziplin der Geistlichen und

1) S. o. S. 195. 196.

2) Mit Recht sagt Ritschl, Die Begründung des Kirchenrechts u. s. w.: „Mißachtung theologischer Bildung, Pflege eines kompendiarischen Traditionalismus ist nicht dem Willen der Reformatoren entsprechend", zumal das Amt mit allen Funktionen der Gemeinde zu thun hat und zur Leitung eine geistige Überlegenheit, welche Sachkunde verleiht, durchaus nötig ist, da ferner die Kirche, wenn sie den übrigen Faktoren sittlichen Gemeinschaftslebens ebenbürtig sein will, wissenschaftlich durchgebildeter Diener bedarf, denen vor allem Kenntnis der Zeit und Zeitbewegungen zugebote steht, um den Bedürfnissen der Zeit entgegenzukommen.

3) In welchem Maße es angemessen sei, das Wahlrecht der Gemeinde durch die Mitwirkung des Regiments einzuschränken, das wird wieder von den historischen und individuellen Verhältnissen abhängen. Jedenfalls ist es eine höchst einseitige Aufstellung Steinmeyers, daß das Kirchenregiment die Erhaltung des geistlichen Amtes als seine wesentliche Aufgabe habe („Der Begriff des Kirchenregiments", S. 42 f. 57). Keinenfalls darf das Wahlrecht der Gemeinde illusorisch gemacht werden. S. o. S. 199 f. 207 f.

Beurteilung der Lehrabweichungen ergänzend eingreifen, *insoweit* hierzu Theologie erforderlich ist, weil diesen mehr theologische Kunde zugebote steht (s. o. S. 151 f.). Endlich ist auch inbezug auf die Ordnung der äußeren Angelegenheiten der Gemeinden eine umfassendere Organisation von dem größten Segen; denn eine gegenseitige Hilfeleistung kann auf diesem Wege erst einen geordneten Charakter annehmen. Ferner ist eine gewisse Gleichmäßigkeit in den äußeren Rechten der berufsmäßigen Beamten der Einzelgemeinden von hohem Werte, und die gesamte äußere Stellung der Einzelgemeinden selbst ist eine viel fester gegründete, wenn sie zu einer größeren Kirchengemeinschaft verbunden sind. Denn es kann auch der Staat [1]) einer Nationalkirche insbesondere, überhaupt einer geordneten Kirche eine ganz andere *rechtliche* Stellung verleihen, als vereinzelten Gemeinden.

Die Vorzüge also, welche durch den größeren Gemeindeverband gewonnen werden, sind so bedeutend, daß eine derartige Organisation ethisches Erfordernis ist. Offenbar aber sind zwei Extreme hier auszuschließen, einmal die Richtung, welche die Selbständigkeit der Gemeinden gegenüber der organisierten Gesamtkirche auf ein Minimum herabdrücken und in einer Stufenleiter der Hierarchie den Kern der Kirche erblicken will. Hierzu tendiert die römische Kirche. Die entgegengesetzte Richtung ist die independentistische, bei welcher der Gemeindeverband zu keiner Selbständigkeit gegenüber den Einzelgemeinden kommt. Ferner ist die Frage, welchen Umfang die Organisation annehmen solle. Der protestantischen Kirche ist es thatsächlich nicht gelungen, die gesamte evangelische Kirche als Einheit zu verfassen. Das hat auch abgesehen von den Differenzen in den Verfassungsprinzipien, welche von der bischöflichen Succession bis zum Independentismus reichen und zwischen beiden hauptsächlich konsistoriale und presbyteriale Formen der Verfassung hervorgebracht haben, seinen Grund darin, daß der Protestantismus die natürlichen Grundlagen der Nationalität achtet, und zu individuellen Gestaltungen tendiert. Die Kirchengemeinschaften organisieren sich daher innerhalb der nationalen, wenn nicht gar der territorialen Grenzen, allerdings

1) Davon unten das Nähere. Vgl. v. d. Goltz, Unionsgesinnung, S. 18.

bald im engeren, bald in loſem Verhältnis zu dem Volksganzen und insbeſondere zum Staat. Es iſt unmöglich im einzelnen die beſte Form der Kirchenverfaſſung a priori zu konſtruieren, da hier die konkreten hiſtoriſchen Verhältniſſe berückſichtigt werden müſſen. Nur das wird man im allgemeinen ſagen können, daß die nationalen Kirchenkreiſe am beſten ſo eingerichtet werden, daß die Selbſtändigkeit der Gemeinden, wie die des Gemeindeverbandes möglichſt ausgeglichen ſeien. Die Feſtigkeit des Gemeindeverbandes wird weſentlich durch ein ſtatariſches Regiment, die Selbſtändigkeit der Gemeinden durch eine mehr bewegliche Körperſchaft garantiert ſein. Es wird alſo neben einem feſten Elemente, das die Einheit und Geſamtheit vertritt, das die dauernden Intereſſen der Geſamtheit zu wahren hat, das berufsmäßig mit Sachkunde ausgerüſtet iſt, eine mehr bewegliche Körperſchaft ſtehen müſſen, welche die Intereſſen der Einzelgemeinden vertritt, ihre Mitwirkung garantiert und zugleich die vorübergehenden Bewegungen, Strömungen und Bedürfniſſe abſpiegelt und zur Geltung bringt [1]). Ferner wird ſich eine an das nationale Volkstum anſchließende Verfaſſung für proteſtantiſche Kirchen mehr empfehlen [2])

1) Die Verfaſſungen haben bisher bald die ſtatariſche Seite, bald die bewegliche Seite überwiegend oder ausſchließlich zur Geltung gebracht. Auf der beweglichen Seite ſtehen die Independenten, weniger die Presbyterianer, auf der ſtatariſchen die territoriale Konſiſtorialverfaſſung, die biſchöfliche Succeſſion. Eine Verbindung beider Seiten iſt das Erſtrebenswerte. Vgl. Herrmann a. a. O., S. 22. 27—34.

2) Der Verſuch, den Zuſammenhang mit dem nationalen Leben durch den Summepiſkopat zu befeſtigen, der den Landesherrn zum oberſten Biſchof macht, läßt ſich nur rechtfertigen, ſo lange ſich nicht Ausſicht zeigt, auch ohne denſelben eine Nationalkirche zu erhalten. Aus dem Begriff der Landeskirche als eines Gemeindeverbandes innerhalb einer Nation oder eines Territorii läßt ſich nicht ableiten, daß das Staatsoberhaupt Träger des Kirchenregiments ſein müſſe. So lange aber jene Ausſicht nicht beſteht, muß man ſich hüten an dem Summepiſkopate zu rütteln, da der enge Zuſammenhang der Kirche mit der Nation ein hohes Gut iſt. Vgl. Zezſchwitz a. a. O., S. 58. 59. Jetzt, wo die europäiſchen Staaten großenteils konſtitutionelle Monarchieen geworden ſind, kann zwar der Summepiſkopat den Zuſammenhang der Kirche mit der Nation repräſentieren, ohne ſie vom Staate direkt in falſcher Weiſe abhängig zu machen, hat aber eben darum auf der andern Seite die Gefahr, die Kirche in eine Abhängigkeit zu verſetzen, welche, weil rein

als eine entgegengesetzte. In welcher Weise das stataristische Regiment im Unterschiede von der mehr beweglichen Vertretung der Gemeinden im einzelnen konstituiert werden solle, ist nur nach konkreten Verhältnissen zu beurteilen: insbesondere ob dasselbe in der Hand Einzelner oder eines Kollegiums liegen solle, ob die Berufung zu den stataristischen Ämtern von den Synoden ausgehen, ob durch Kooptation oder durch landesherrliche Ernennung erfolgen solle, oder ob besser diese Möglichkeiten in der einen oder andern Weise verbunden werden [1]). Nur muß um des stataristischen Charakters willen das regimentliche Amt, welches Sachkunde und Vorbildung voraussetzt, Lebensberuf sein. Ebenso ist es hier nicht unsere Aufgabe genauer die Kompetenzen der Synoden und des Regimentes abzugrenzen. Nur das muß hervorgehoben werden, daß den Synoden eine rein beratende Stellung [2]) einräumen zu wollen, nach den ausgeführten Prinzipien ebenso unmöglich ist, als das stataristische Regiment in der Ausübung seiner Funktionen lediglich als Mandatar der Synoden zu behandeln [3]).

---

persönlicher Natur, gelegentlich fataler werden kann als eine falsche Abhängigkeit vom Staat; dieser Gefahr muß möglichst vorgebeugt werden.

1) So will z. B. F. Haupt („Der Episkopat") nachweisen, daß die Reformatoren an dem Episkopate festgehalten haben; er bestehe divino jure. Eine Beteiligung der Gemeinde will er nur, wenn die Bischöfe, Dekane und Pastoren einen Kern gläubiger Gemeindeglieder ausgesondert haben. Denn so erst wäre die Gemeinde organisiert (Bd. II, S. 125). Ganz anders erkennt Lechler trotz seiner einseitigen Auffassung des Amtes die Mitwirkung der Gemeinde an (a. a. O., S. 111 f. 117). Bei der Ansicht Haupts kommt heraus, daß schließlich das Amt auch die Gemeinde organisiert. Nach unserem Grundsatze kann es konsequenterweise nur der Gemeindeverband sein, von dem auch die stataristische Seite des Regiments stammt, jedoch so, daß die Synode sofort das stataristische Element von sich abzweigt und ihm seine Selbständigkeit zuerkennt. Das Verhältnis ist ähnlich zu bestimmen, wie in der Einzelgemeinde der Gegensatz des stataristischen und beweglichen Elementes der Organisation (s. o. S. 206 f.). Allein die konkreten Verhältnisse gestatten nicht überall eine konsequente Durchführung der Prinzipien; vgl. S. 215, Anm. 2.

2) Wie Steinmeyer a. a. O. S. 124 will.

3) Letzteres folgt nicht daraus, daß das stataristische Regiment seinen eigentlichen Ursprung im Gemeindeverband hat. Vielmehr tritt derselbe diejenigen Funktionen, welche zu ihrer Ausübung eine stataristische Behörde fordern, an diese ab z. B. die Statistik des kirchlichen Lebens, die Verwaltung der laufenden Geschäfte u. s. w., während andere Funktionen nur in Ge-

Die Organisation hat, wie bemerkt, rechtlichen Charakter und ebenso haben die mit Hilfe der Organisation geschaffenen Ordnungen einen teilweise rechtlichen Charakter. Hier darf man indes nie vergessen, daß alle Organisation und alle Ordnungen nur Mittel für die Ausübung der Funktionen sind, welche an sich religiöser und nicht rechtlicher Natur sind. Bei falschem Vordrängen des rechtlichen Standpunktes [1]) würde überall mehr auf das Werk als solches und auf die äußere Gesetzmäßigkeit desselben Gewicht gelegt als auf die innere Gesinnung, aus der die Ausübung der Funktionen hervorgehen soll und auf die Frische und Lebendigkeit religiöser Produktion. Wenn die Agende wie das Gesetzbuch des Kultus behandelt wird, wenn die Ordnungen für den Kultus nicht so beschaffen sind, daß sie abgesehen von der Feststetzung des allgemeinen Typus des Kultus, eine lebendige, individuelle Ausfüllung nicht nur möglich machen, sondern verlangen; wenn das Bekenntnis als juristischer Codex behandelt wird, so ist davon die Folge schablonenhafter Zeremoniendienst und Erstarrung des Dogmas. Was sich in der reformierten Kirche als Puseyismus und Ritualismus, in der lutherischen als gesetzlicher Konfessionalismus zeigt, ist auf dasselbe Prinzip [2]) zurückzuführen, auf eine gesetzliche Tendenz. Dieser entspricht ebenso

---

meinschaft mit den Synoden ausgeübt werden können, z. B. Erlaß von Kirchenordnungen, Agenden, Beurteilung von Lehrabweichungen (s. o. S. 151) u. s. w.

1) Wird die rechtliche Seite der Kirche in den Mittelpunkt gestellt, so kann sich hieraus eine doppelte Stellung zum Staate ergeben. Entweder man sagt, die Kirche ist in ihrer gesamten äußeren Erscheinung dem Staat untergeordnet, auch in Sitte, Bekenntnis, Kultus, da auch sie rechtlicher Art sind und der Staat das Recht auf Erden zu wahren hat, wozu Krauß a. a. O., S. 237 f. neigt. Oder die Kirche wird als zweites Rechtsinstitut ein Staat im Staat und macht dem Staat z. B. in der Ehegesetzgebung, Schule u. s. w. Konkurrenz. Wedet das eine noch das andere ist wünschenswert. Im letzteren Fall leidet der Staat, im ersteren die Kirche, welche auch in den ihr eigentümlichen Funktionen in falsche Abhängigkeit vom Staat gerät.

2) Das Prinzip ist der römischen Kirche verwandt. — Daher sind auch die in England häufigen Übertritte zum Katholicismus nicht zu verwundern, und ihnen entsprechen Vorgänge in Deutschland, wie sie z. B. die Schrift von Evers („Katholisch oder protestantisch?") offenbart.

auch die einseitige Hervorkehrung der Kirchenzucht, welche legale Frömmigkeit erzeugt, statt die Gesinnung zu bilden, und Ähnliches zeigt sich in den Eheordnungen, wenn die Kirche der staatlichen Gesetzgebung gleichsam Konkurrenz machen will, statt darauf zu sehen, daß es vor allem die christliche Gesinnung ist, aus welcher allein eine christliche Ehe hervorgehen kann. Mit einem Worte die Rechtsordnungen in der Kirche beziehen sich nicht sowohl auf die Ausübung der kirchlichen Funktionen selbst, als auf die Verteilung der Funktionen, der Rechte und Pflichten in der Kirche, d. h. auf die Organisation. Diese selbst aber ist nur Mittel für die Ausübung der Funktionen, nicht Selbstzweck. Hieraus folgt, daß die Kirche sich in dem Maße auf den bloßen Rechtsstandpunkt stellen kann, als es sich nur um eine rechtliche, z. B. Vermögensangelegenheit oder um die Befolgung einer rein äußeren Ordnung, äußere Kompetenzstreitigkeiten handelt, daß sie aber in dem Maße den reinen Rechtsstandpunkt zurückstellen muß, als es sich um religiöse Angelegenheiten handelt. Das zeigt sich einmal darin, daß sie für den Kultus, die erkennende Funktion, die Kirchenzucht ꝛc. nicht rechtsgültig formulierte Gesetze erläßt, deren Befolgung oder Anwendung im äußerlich rechtlichen Sinne könnte gehandhabt werden, sodann darin, daß sie die, welche die Ordnungen inbezug auf die eigentlich religiösen Funktionen verletzen, nicht nach dem rein rechtlichen, sondern nach dem entsprechenden religiösen Maßstab beurteilt. Das Recht ist ferner insofern Mittel für die eigentlich kirchlichen Funktionen, als es sie zu schützen hat. Wenn also jemand die Ausübung dieser Funktionen an seinem Teil völlig unmöglich macht, muß ihm auch das entsprechende Recht entzogen werden. Nur muß zuerst festgestellt sein, daß er diese geordnete Ausübung der Funktionen an seinem Teil unmöglich mache, was in der Kirche nicht mehr bloß rechtlich festzustellen ist, wie z. B. unmöglich nach juristischen Gesichtspunkten allein beurteilt werden kann, ob jemand das Bekenntnis verleugne. Aber wenn feststeht, daß jemandes Abweichungen von dem Bekenntnis, von deren Verkündigung er nicht lassen will, das christliche Prinzip aufheben würden, so wird er allerdings auch des Rechtes verlustig gehen, das Predigtamt auszuüben. Denn er macht damit die Ausübung der Funktion der Predigt an seinem

Teil unmöglich. Dasſelbe gilt auch von den übrigen Funktionen. Kurz, das Recht ermöglicht einmal durch die äußere Ordnung, die es ſchafft, die Ausübung der Funktionen, und ſchützt ſodann dieſelbe, darf aber nicht ſo gehandhabt werden, daß es ein Hemmſchuh für die Freiheit der Bewegung des religiöſen Lebens wird, durch den die Kirche ſich ſelbſt Feſſeln anlegt.

Wie ſehr in der Kirche das treibende produktive Prinzip die Geſinnung ſein ſoll, das zeigt ſich beſonders daran, daß an die geordnete Organiſation ſich eine Menge freier Vereine anſchließen ſollen, welche die Funktionen der Kirche in freier Weiſe ausüben, inbezug auf den Kultus die „Stunden" der Pietiſten und Ähnliches, inbezug auf das äſthetiſche Gebiet chriſtliche Kunſtvereine, Vereine für kirchliche Muſik u. dgl., im intellektuellen Gebiete Vereine für Sonntagsſchulen, für Ausbreitung chriſtlicher Litteratur, Bibelgeſellſchaften, Traktatgeſellſchaften, ferner Vereine, die durch Beſprechung kirchlicher Fragen der Aufklärung der öffentlichen Meinung dienen wollen, im Gebiete der Liebesthätigkeit Vereine für innere Miſſion, Armen-, Krankenpflege, endlich Vereine für äußere Miſſion. In dieſen Vereinen iſt ein Gegenſtück zu den katholiſchen Orden, inſofern letztere ſich teilweiſe ähnliche Aufgaben ſtellen wie die freien Vereine. Allein der Unterſchied iſt der, daß dieſe freien Vereine durchaus nicht dem eigentlichen Berufe ihrer Teilnehmer im Wege ſtehen und daß ſie keinen in ſeiner Freiheit binden, daß die Teilnahme an ihnen nicht den Charakter eines unwiderruflichen Gelübdes trägt [1]).

Ohne Verhältnis zu der kirchlichen Organiſation können ſie indes nicht ſein, und hier muß das Maß der Freiheit mit

---

1) Wenn auch einzelne Vereine ſolche Aufgaben haben, deren Erfüllung Lebensberuf iſt, und demgemäß lebenslänglich Bedienſtete haben können, ſo darf doch das Ausſcheiden ſolcher Bedienſteter aus ihrem Dienſte nie als Makel aufgefaßt werden; die Stellung derſelben muß frei ſein. Wenn gewünſcht wird, daß ſo Bedienſtete zugleich eo ipso Glieder der kirchlichen Organiſation ſeien (vgl. z. B. „Der Armen- und Krankenfreund". Zeitſchrift für Diakonie 1881, S. 141 f. 145. 154), ſo hat das ſeine Bedenken, weil dadurch der freie Charakter dieſer Vereinigungen aufgehoben wird. Wollen ſie als Mitglieder der kirchlichen Organiſation doch die Freiheit der Vereinsſtellung nicht aufgeben, ſo entſtehen leicht Reibungen und Unordnungen.

der notwendigen Ordnung in Harmonie gesetzt werden. Weder darf die Organisation die selbständige Bewegung dieser Vereine zu unterdrücken suchen und in direkte Unterordnung unter die statarische Organisation bringen wollen, da ihre Thätigkeit freier Luft an der Sache entspringen muß, noch sollen diese Vereine der geordneten Thätigkeit der Organisation in den Weg kommen, da sie vielmehr diese unterstützen sollen. Sie müssen sich also, je nach ihrer Aufgabe in größerem oder geringerem Maße an diese anlehnen, z. B. die kultischen Vereine dürfen keinen gegen die größere Gemeinschaft exklusiven Charakter annehmen, weil sonst ihre Thätigkeit leicht selbst in eine krankhafte Richtung geraten kann. Vereine für innere Mission, Kranken- und Armenpflege müssen mit der organisierten Seelsorge Hand in Hand gehen, damit nicht durch die sich kreuzende Thätigkeit beider ein unnützer Kräfteverbrauch stattfinde. Vereine zur Bildung öffentlicher Meinung können oft mehr Verwirrung als Heil anrichten, wenn sie, statt neben der Ausbildung einer selbständigen Überzeugung auch Achtung vor der geordneten Organisation durch Rücksichtnahme auf dieselbe zu pflegen, exklusives Parteiwesen befördern, das doch nur gegenseitige Verstimmung, Anregung der Herrschsucht, Stempelung der Parteigegensätze zu Machtfragen, Betrachtung aller Ansichten unter dem Parteistandpunkt, welcher der entgegengesetzten Partei nichts Verständiges zutraut, Parteiterrorismus und Unterdrückung der Freiheit durch Parteidisziplin, falschen Eifer und sektiererisches Wesen zur Folge hat, weil jede Partei dazu neigt, sich als die allein berechtigte anzusehen, Übel, die bei den extremen Parteien sich wie natürlich auf das höchste steigern. Diesem Schaden gegenüber [1]) müssen Vereine zur Bildung der öffentlichen Meinung vor allem das Bewußtsein wach erhalten, daß die Kirche ein allen gemeinsames Gut sei, dem alle dienen wollen, müssen die Gesinnung pflegen, welche auch denen, die andere Überzeugung haben, die besten Absichten zutraut, aller Verdächtigung fern ist, so daß jeder seine Überzeugung nach Kräften geltend macht, aber dem

1) Vgl. die teilweise trefflichen Ausführungen von Gottschick hierüber, Deutsch-evangelische Blätter 1881, Heft 8: „Sittliche Grundsätze für das kirchliche Parteiwesen."

Hauptintereſſe, das allen gemeinſam iſt, dem Wohl der Gemeinſchaft unterordnet. Es iſt um ſo nötiger, hierauf hinzuweiſen, als dieſe Vereine ſich häufig geradezu mit den in den Synoden vorhandenen Parteien verquicken und ſo ihre Hauptaufgabe in der Pflege des Parteiſtandpunktes finden. Das aber iſt nicht etwa ein Anſchluß der Vereine an die geordnete Organiſation, da dieſe nicht mit einer Partei identiſch iſt, ſondern das Ganze der Kirche zu vertreten hat. Wenn gar einzelne Parteien ſo weit gehen, anderen das Exiſtenzrecht abzuſprechen, während die Anſchauungen derſelben in der geordneten Organiſation vertreten ſind, ja wenn ſie am Ende gar die Organiſation ſprengen wollen, um nicht mit dieſen zuſammenwirken zu müſſen, ſo iſt das vollkommen verwerflich, wenn es ſich nicht um ſolche handelt, welche prinzipiell die chriſtliche Erfahrung leugnen wollen, was man viel eher von Einzelnen als von ganzen Parteien behaupten kann. Denn mit der Auflöſung der ſchon beſtehenden Organiſation, kündigt man auch die chriſtliche Gemeinſchaft und überſieht, daß Reinheit der Lehre, Reinigung der Kirche von unreinen Elementen, Heiligkeit und Würde des Kultus zwar erſtrebenswerte Ziele, aber bei der Unvollkommenheit der ſichtbaren Kirche nie völlig in ihr zu erreichen ſind und am wenigſten mit äußeren Machtmitteln erreicht werden können, überſieht auch gewöhnlich, daß die Einſeitigkeiten der eigenen Partei an den vorhandenen Schäden mit ſchuld ſind.

Hier iſt das rechte Verhältnis zur beſtehenden Organiſation von großer Bedeutung. Denn einmal iſt es Pflicht aller Parteien, den auf geordnete Weiſe zuſtande gekommenen nicht geradezu das chriſtliche Prinzip aufhebenden Entſcheidungen ſich zu fügen und, ſoweit jemand dieſe Aufgabe zukommt, an deren loyaler Ausführung mitzuwirken; denn der Sinn für das Ganze muß ſo ſtark ſein, daß die vorhandenen Ordnungen, welche das Ganze zuſammenhalten, von allen reſpektiert werden; hier kann die einmal vorhandene Organiſation an ſich ein Gegengewicht gegen den in Vereinen ſich oft iſolierenden Parteigeiſt ausüben, weil hier alle an einer gemeinſamen Aufgabe zuſammen arbeiten und jeder die Ausübung der bezeichneten Pflicht von den anderen Parteien erwartet. Von großer Wichtigkeit iſt ferner, daß das ſtatariſche Element der Organiſation dem Schwanken im Streite der Parteien nach Kräften

entzogen, also nicht etwa je nach den Majoritäten der Synoden auch umgestaltet werde, was nur dazu beitragen könnte, kirchliche Fragen zu Machtfragen zu stempeln. Das statarische Regiment soll das Ganze in seiner Einheit zusammenhalten, die das Ganze einigenden Kräfte und Interessen pflegen, die Parteigegensätze nach Kräften lindern, eben deshalb die Interessen der Parteien zurückstellen und die Beamten nicht nach ihrer Parteistellung, sondern danach behandeln, ob sie ihre Pflicht in loyaler Weise erfüllen. Gottlob hat das Kirchenregiment es nicht mit lauter brennenden Fragen, sondern großenteils mit der geordneten Verwaltung zu thun; und je brennender eine Frage ist, was nicht selten damit gleichbedeutend ist, daß der Streit der Parteien noch keine klare Gesamtansicht gezeitigt hat, um so ruhiger und besonnener soll das Regiment diesen Gegensätzen gegenüberstehen, mit der Absicht, die Wahrheit auf den verschiedenen Seiten zu erkennen und zu berücksichtigen und, wenn es angeht, die brennende Frage noch zurückzustellen, wenn sie noch nicht reif zur Entscheidung zu sein scheint und einstweilen noch bei der bisherigen Praxis zu bleiben. Genug, das statarische Element der Organisation kann sehr viel dazu thun, den Parteigeist zu dämpfen, wenn es Auswüchse desselben energisch zurückweist, ohne die freie Diskussion zu hemmen. Denn die Bedeutung muß den freien Vereinen gelassen werden, an der Bildung der öffentlichen Meinung mitzuwirken, das Interesse für kirchliche Fragen im Volke zu pflegen, auch für Abstellung vorhandener Übelstände zu wirken. Nur müssen sie von der Liebe zum Ganzen beseelt sein und eben in dieser Liebe das rechte Maß finden, die Kritik mit der Achtung vor den bestehenden Ordnungen zu vereinigen.

III.
Kirche und Reich Gottes.

§ 21.

Die prinzipielle Stellung von Kirche und Reich Gottes.

Wir könnten unsere Erörterung über die Kirche als abgeschlossen betrachten, wenn wir nicht schon in der bisherigen Darstellung auf Punkte gestoßen wären, welche eine weitere Klarlegung fordern. Wir haben gesehen, wie die kirchliche Wissenschaft zu dem gesamten Organismus des Wissens in Beziehung treten muß; wie die Kirche sich mit dem ästhetischen Gebiete berührt, ohne daß man sagen kann, daß sie es ganz umspanne; wie sie zu der Familie in Beziehung tritt, die doch auch wieder ihr gegenüber ihre Selbständigkeit hat und unter dem kirchlichen Gesichtspunkte in keiner Weise erschöpfend begriffen ist; die Kirche hat eine rechtliche Seite und weist damit auf den Staat hin. Kurz, wenn wir auch die Kirche und ihre Funktionen kennen, so gehört doch zu ihrem vollen Verständnis auch die Erkenntnis ihrer Stellung zum gesamten sittlichen Leben der Menschheit [1]). Nachdem wir also die Kirche mit ihren Funktionen möglichst für sich fixiert haben, um ihr eigentümliches Wesen in seiner Selbständigkeit klar zu erfassen, müssen wir nun ihre Stellung in dem gesamten Organismus des sittlichen Lebens betrachten. Wir dürfen um so weniger diese Aufgabe ablehnen, als sich hier eigentümliche Schwierigkeiten zeigen.

1) Vgl. o. S. 81.

Denn es sind alle die genannten sittlichen Gebiete — der Art des Sittlichen entsprechend — einer mannigfaltigen Entwickelung unterworfen. Daß nun je nach dem Stadium dieser Entwickelung die Stellung der Kirche zu ihnen eine verschiedene sein wird, scheint auf den ersten Blick selbstverständlich. Es läßt sich also Allgemeingültiges, scheint es, inbezug auf das Verhältnis der Kirche zu diesen Gebieten um so weniger aussagen, als die Kirche selbst eine Entwickelung durchläuft, also auch das jeweilige Entwickelungsstadium der Kirche besonders zu berücksichtigen ist. Die Schwierigkeit wird aber dadurch noch bedeutsamer, daß diese sittlichen Größen auch vor der Entstehung der Kirche schon zu einer gewissen Entfaltung gekommen waren, welche als eine teilweise abnorme von dem Christentum, also auch von der Kirche angesehen werden muß, und daß doch anderseits diese Gebiete als sittliche in ihrem Werte nicht unterschätzt werden dürfen.

Es fragt sich zunächst, all diesen Bedenken gegenüber, ob wir nicht vielleicht berechtigt sind, ein Ideal des Verhältnisses zwischen der Kirche und den sittlichen Sphären aufzustellen, welches trotz aller Modifikationen der Entwickelung der Hauptsache nach sich gleich bleibt, welches also, alle Modifikationen der Entwickelung vorbehalten, wenigstens der richtige negative Maßstab für die Beurteilung der konkreten Ausgestaltungen dieses Verhältnisses wäre, insofern es nicht verletzt werden dürfte.

Wir müssen unserer Aufgabe entsprechend von der Kirche ausgehen. Da haben wir nun gesehen, daß das Ideal der Kirche eine unveränderliche Seite hat [1]; zu dieser gehörte auch dies, daß der Mittelpunkt des kirchlichen Lebens, auf den alles kirchliche Handeln in letzter Instanz bezogen werden muß, die Kultusgemeinschaft sei. Hieraus folgt nun zunächst negativ, daß jede Stellung der Kirche zu jenen sittlichen Sphären, welche geeignet ist, dieselbe dauernd von ihrem Mittelpunkt abzuziehen, nicht gebilligt werden kann. Die Kirche als solche kann also nicht anders mit jenen Sphären sich befassen, als es ihr wesentlicher Begriff, Kultusgemeinschaft zu sein, gestattet. Wenn wir schon eine Reihe von Auswüchsen des kirchlichen Lebens daraus entstehen sahen, daß an die

1) Vgl. o. S. 49 f.

Stelle des Kultus andere Funktionen, z. B. die erziehliche, in den Mittelpunkt traten, so wird das in verstärktem Maße gelten, wenn die Kirche aus ihrem eigentlichen Gebiete herausgeht und im einzelnen in ein ihr zunächst fremdes Gebiet des sittlichen Lebens eingreift. Es ist schon genugsam ausgeführt worden, daß die erziehliche Thätigkeit der Kirche sich darauf beschränke, die christlich-fromme Gesinnung und die Intelligenz, soweit es zur christlich-frommen Gesinnung nötig ist, heranzubilden, wenn die Kirche wirklich als ihren Mittelpunkt die Kultusgemeinschaft im Auge behalten wolle. Daraus folgt aber, daß die Kirche, um ihrem Begriff treu zu bleiben, es vollends ablehnen muß, die Gebiete des sittlichen Handelns im einzelnen beherrschen zu wollen, ebenso aber auch sich von ihnen beherrschen zu lassen [1]).

Allein auf der andern Seite ist ein völliges Ignorieren jener sittlichen Gebiete für die Kirche ebenso unmöglich, dem natürlich auch ein Ignoriertwerden der Kirche vonseiten jener Gebiete entspräche. Denn wenn die christliche Erfahrung selbst sittlicher Art ist, wenn Gott als gerechter, versöhnter, liebender Vater erfahren wird, wenn in dieser Erfahrung ein Impuls für den Willen liegt, aus welchem als unmittelbares zugleich sittliches Produkt die den erfahrenen Inhalt des Glaubens darstellende Kultusgemeinschaft hervorgeht, welcher aber hiermit keineswegs erschöpft ist, so ist es unmöglich, da das sittliche Leben ein Ganzes ist, daß ein Teil dieses Ganzen gegen den andern völlig gleichgültig sei. Zur Pflege christlich-frommer Gesinnung gehört auch unmittelbar die Pflege der sittlichen Gesinnung, *soweit diese in der christlich-frommen Gesinnung fundamentiert ist*. Wenn nun ferner das sittliche Handeln in jenen Gebieten nicht ein bloß legales sein darf, wenn vielmehr alles sittliche Handeln aus der sittlichen Gesinnung hervorgehen soll, und wenn die sittliche Gesinnung in der Frömmigkeit fundamentiert sein soll, so werden auch jene sittlichen Gebiete als die Größen, in welchen sich die sittliche Gesinnung zu bethätigen hat, von der Kirche nicht ignoriert werden können. Die Kirche hat vielmehr die Aufgabe, dazu zu erziehen, daß sie als die Größen, in welchen sich die *gottge-*

1) Vgl. § 9, S. 39f.; § 10, S. 58; § 12, S. 91; § 18, S. 166f.

wollte sittliche Gesinnung zu bethätigen hat, hochgeachtet werden. Hiermit greift die Kirche nicht über die Aufgabe hinaus, würdige Persönlichkeiten für die Kultusgemeinschaft heranzubilden. Denn zu dieser Würdigkeit der Persönlichkeit gehört es, daß sie Gott als den erfaßt, der ihr die Kraft sittlicher Gesinnung verleiht und die Hervorbringung sittlicher Güter in Kraft dieser Gesinnung fordert und ihr ermöglicht.

Nach dem Ausgeführten ist das Ideal des Verhältnisses der Kirche zu den sittlichen Gebieten weder Herrschen der Kirche über dieselben, noch Ignorieren derselben. Sondern die Kirche hat die christlich-fromme Gesinnung auch nach der Seite hin zu pflegen, daß diese Gebiete als in ihrer Eigentümlichkeit gottgewollte Güter, als selbständiger Schauplatz der Bethätigung der christlich-frommen Gesinnung erkannt und bearbeitet werden.

Wir müssen dieses Verhältnis noch etwas näher betrachten. Daß der Einfluß der Kirche auf diese Sphären mit der Schonung ihrer völligen Selbständigkeit Hand in Hand gehen muß, geht schon daraus hervor, daß dieselben vor der Kirche existierten, ja sogar ihre Entwickelung bis zu einer gewissen Höhe für das selbständige Auftreten der Kirche die Voraussetzung bildete [1]). So haben sie ihr eigentümliches Wesen auch nicht der Kirche zu verdanken, können also auch nicht nach fremdem Maßstabe gemessen werden. Vielmehr müssen die in ihnen zu erledigenden Aufgaben den eigentümlichen Gesetzen und den technischen Besonderheiten derselben entsprechend behandelt werden. Dazu kommt, daß auch schon vor dem Entstehen der Kirche eine Wissenschaft existierte, welche das eigentümliche Wesen dieser Sphären untersuchte, die die Kirche ebenfalls nicht ignorieren kann, falls sie zu diesen Gebieten in Beziehung treten will.

Allein es ist nicht etwa bloß die zufällige historische Stellung dieser Sphären vor der Kirche, welche denselben der Kirche gegenüber Selbständigkeit garantiert. Die Kirche kann gar nicht aus ihrem Prinzip heraus, aus dem Wesen der Frömmigkeit oder

1) Das macht Ritschl mit vollem Rechte geltend, wenigstens inbezug auf die Familie, den Staat, das Weltreich, während er die Wissenschaft und Kunst nicht berücksichtigt; a. a. O., Bd. III, S. 267 f.

aus der Gotteserfahrung, oder aus der auf derſelben baſierten ſittlichen Geſinnung dieſe Gebiete verſtehen. Denn ſoweit es die Kirche mit der Ethik unmittelbar zu thun hat, iſt immer nur die Fundamentierung der allgemeinen ſittlichen Geſinnung in dem Gottesbewußtſein Gegenſtand ihrer Erkenntnis. Wie dieſe Geſinnung ſich bethätigen ſolle, kann ſie aus dem allgemeinen Prinzip nicht ableiten; ſie iſt hier vielmehr an die weltliche Ethik gewieſen. Steht es aber ſo mit ihrer Erkenntnis, wie kann es anders inbezug auf den etwaigen praktiſchen Einfluß auf dieſe Sphären ſtehen? Die Selbſtändigkeit derſelben muß von ihr anerkannt werden.

Und doch ſoll ſie Einfluß auf dieſelben ausüben; ſie ſoll modifizierend auf dieſelben einwirken; denn wenn ſie nichts in demſelben modifiziert, ſo hat ſie auch keinen Einfluß.

Mit dem Geſagten ſcheinen wir bei einer Antinomie angelangt zu ſein. Einmal ſoll die Kirche auf dieſe Gebiete Einfluß haben, anderſeits ſoll ſie weder von ſich aus eine Einſicht in dieſelben haben noch die Selbſtändigkeit derſelben ſtören. Wie kann ſie modifizierend einwirken, wenn ſie keine Einſicht in dieſelben hat? Und wie können dieſe Gebiete ſelbſtändig bleiben, wenn die Kirche modifizierend auf ſie einwirkt? Die Aufhebung des Widerſpruches muß in der Richtung liegen, daß die Kirche nicht aus ihrer eigenen Erkenntnis allein, ſondern nur in Verbindung mit der weltlichen Ethik die in dieſen Sphären aus dem chriſtlichen Prinzip folgenden Modifikationen feſtſtellen kann; daß ferner prinzipiell dieſe Modifikationen der Selbſtändigkeit jener Sphären nicht hinderlich ſondern förderlich ſind, daß endlich praktiſch die Kirche nicht direkt und unmittelbar, ſondern nur durch die Vermittelung der mit chriſtlicher Geſinnung handelnden Perſönlichkeiten auf dieſe Gebiete einwirkt.

Was das erſte angeht, ſo wird man hier die im engeren Sinn kirchliche Ethik von der Ethik unterſcheiden müſſen, welche eine nähere Verbindung mit der weltlichen Ethik eingeht. Die erſtere wird wieder einen mehr populären oder auch mehr wiſſenſchaftlichen Charakter haben können. Beide aber werden inhaltlich nicht ſtark differieren; der Unterſchied iſt nur der, daß die letztere denſelben Inhalt in eine wiſſenſchaftliche Form bringt. Die

populäre wird es wesentlich dabei belassen, die christliche Gesinnung einzuschärfen und das ihr zunächst liegende Gebiet ihrer Bethätigung in dem eigenen persönlichen Leben und in dem Verhältnis der Personen zu einander zu beschreiben, so wie die sittliche Seite des kirchlichen Handelns, und nur darauf hinweisen, daß das Handeln in jenen sittlichen Sphären, die sie als vorhandene acceptiert, ebenfalls als ein Gottesdienst anzusehen sei; daß der Staat als Gottes Ordnung zu betrachten und zu behandeln sei; daß die Familie als gottgewollter Schauplatz der Bethätigung der Liebe anzusehen sei u. s. w. Sie wird sich nicht näher darauf einlassen, zu bestimmen, welche Modifikationen etwa durch das christliche Prinzip im Staatsleben hervorgebracht werden. Auf diese Weise war die urchristliche Ethik beschaffen. Es ist von der größesten Wichtigkeit, zu erkennen, daß sich das christliche Prinzip in der allgemeinsten und doch zugleich konkretesten Sphäre hält, in der der persönlichen Gesinnung; eben in der Betonung der christlichen Gesinnung, die sich unter allen Verhältnissen bewähren kann, liegt seine Stärke und Dauerhaftigkeit, während, wenn z. B. das Christentum nur eine Staatsverfassung, nur eine Art der Regelung des sozialen Lebens mit sich verträglich hielte, es den Untergang dieser für einzelne Verhältnisse gegebenen Ordnungen schwer überstehen könnte [1]).

Das schließt indes nicht aus, daß die kirchliche Ethik sich auch mit der weltlichen Ethik in engere Beziehung setzen kann und nun untersucht, welche Modifikationen in den einzelnen Sphären, unbeschadet deren Selbständigkeit, durch das christliche Prinzip hervorgebracht werden. Wie das christliche Prinzip, das universal ist, in einer dieser Sphären zur Anwendung komme, ist durch dieses Prinzip selbst für sich noch nicht bestimmt. Wenn dagegen die Eigentümlichkeit einer Sphäre mit Hilfe der weltlichen Ethik erfaßt ist, so ist wohl möglich zu sagen, wie dieses Prinzip sich in dieser Sphäre, entsprechend der Eigentümlichkeit derselben, geltend machen werde. Natürlich vermag sich dieser modifizierende Einfluß nicht auf alle Seiten einer Sphäre gleichmäßig zu erstecken. Es wäre z. B. bedenklich, alle Einzelnheiten der Verfassung des Staates christlich modifizieren zu wollen oder auch nur etwa eine Verfassungsform,

1) Lotze, Mikrokosmus, Bd. III, S. 354 f.

z. B. die Monarchie, für christlich zu erklären. Dagegen läßt sich z. B. wohl erkennen, daß der christliche Universalismus den antiken Nationalstolz nicht zulassen wird, woraus für das Staatsleben sich wichtige Modifikationen ergeben, die aber durchaus nicht den Staat in seiner Selbständigkeit schädigen. Es ist selbst wieder eine Frage der Wissenschaft, inwieweit und in welcher Beziehung das christliche Prinzip modifizierend einwirke, man wird sich auch hier wohl hüten müssen, das christliche Prinzip, welches der unmittelbarste Inhalt des Bewußtseins der kirchlichen Gemeinschaft ist, mit den Resultaten einer mit der weltlichen Ethik in Verbindung getretenen Wissenschaft für solidarisch zu erklären, welche wegen ihrer Abhängigkeit von der weltlichen Ethik nicht einmal mehr im strengen Sinne als kirchliche bezeichnet werden kann, sondern vielmehr ein Glied der spekulativen Theologie ist, indem sie darthut, wie das Christentum auch die weltliche Ethik vollende [1]). Man darf ferner nicht vergessen, daß, wenn auch für einen bestimmten Zeitpunkt und unter bestimmten Verhältnissen eine Modifikation berechtigt ist, doch das christliche Prinzip niemals mit derselben kann identifiziert werden, da es sich hier eben nicht bloß um dieses, sondern lediglich um die Anwendung desselben auf eine Sphäre handelt, welche einmal in ihrer Eigenartigkeit nicht verletzt werden darf, und welche selbst eine ethische Entwickelung durchläuft. So gilt es als Kanon, daß alle diese Modifikationen zugleich dem eigenen Interesse dieser Sphäre förderlich sein müssen, wenn sie brauchbar sein sollen, und das läßt sich nur in Verbindung mit der weltlichen Ethik

1) Vgl. o. S. 128. 185. Was die Form einer solchen Ethik angeht, so ist es möglich, dieselbe in der Schleiermacherschen Weise zu bestimmen, welcher die Resultate der philosophischen Ethik voraussetzt und nun bei den einzelnen Gebieten nur die Modifikationen beschreibt, welche die christliche Anschauung fordere. Es ist aber auch möglich, die von dem christlichen Prinzip ausgehenden Modifikationen mit der philosophischen Ethik zu einem Ganzen zu verschmelzen. Denn, vorausgesetzt, daß durch diese Modifikationen die Ethik vollendet wird, läßt sich beides als ein Ganzes darstellen, wie in der spekulativen Dogmatik die allgemeinen Vorstellungen von Gott mit den spezifisch-christlichen zu einem einheitlichen Gottesbegriff verschmolzen werden. Ein solcher Versuch theologisch-spekulativer Ethik kann aber offenbar nicht mehr als eine lediglich kirchliche Ethik bezeichnet werden.

erkennen, welche das Wesen dieser Sphären begreift. Dieser Kanon ist aber nicht bloß von dem Standpunkt jener Sphären aus, sondern auch von dem christlichen Prinzip selbst gefordert. Denn der allgemeinste Grundsatz, auf dem alles Weitere ruht, ist der, daß alle diese Sphären von der kirchlichen Ethik als gottgewollter Schauplatz der Bethätigung der christlichen Persönlichkeiten betrachtet werden.

Es ergiebt sich also, daß der Einfluß der Kirche auf die ethische Erkenntnis, wo er nicht lediglich dabei stehen bleibt, diese Sphären als in ihrer Selbständigkeit gottgewollte aufzufassen, ein durch die Verbindung mit der weltlichen Ethik vermittelter ist und eben deshalb auch die Selbständigkeit jener Sphären nicht schädigt.

Was aber den praktischen Einfluß der Kirche auf jene Gebiete angeht, so verbietet es ihr schon ihr eigener Charakter als Kultusgemeinschaft, sich direkt in deren Angelegenheiten in concreto zu mischen. Sie würde dadurch ihre eigentümliche Aufgabe hintanstellen, das religiöse Leben zu pflegen und das sittliche nur insoweit, als es in dem religiösen fundamentiert ist. Wie die von ihr gepflegte Gesinnung der frommen Personen sich in jenen Sphären in concreto bethätigen solle, kann sie auch schon deshalb nicht vorschreiben, weil sie die christlichen Persönlichkeiten nicht in unmündiger Abhängigkeit von sich niederhalten will. Höchstens läßt sich noch hinzufügen, daß der Gesinnung die Einsicht zuhilfe kommen soll, welche durch die mit der weltlichen Ethik verbundene im weiteren Sinn kirchliche, besser christlich-modifizierte Ethik erreicht wird, die aber einerseits, wie gezeigt, der Selbständigkeit jener Gebiete keinen Abbruch thut, anderseits aber selbst nicht *unmittelbar* kirchlich ist und das selbständige Urteil der Person schon wegen ihres wissenschaftlichen Charakters nicht aufhebt. So bleibt es also hier dabei, daß die Kirche im wesentlichen die Gesinnung einprägt, daß die sittlichen Sphären der gottgewollte Schauplatz der Bethätigung derselben seien, aber nicht vorschreibt, wie diese Bethätigung in concreto beschaffen sein solle.

Unser Resultat treibt uns aber noch einen Schritt weiter. Wir haben auf der einen Seite die Kirche als Kultusgemeinschaft, welche, abgesehen von dem Religiösen für sich, in der frommen Gesinnung, die sie bildet, zugleich die sittliche Gesinnung insoweit

mitbildet, als sie in der frommen Gesinnung fundamentiert ist und ebenso die sittliche Intelligenz insoweit bildet, daß sie eine jede sittliche Sphäre *in ihrer Eigentümlichkeit* als gottgewollt betrachtet. Auf der andern Seite stehen die verschiedenen sittlichen Gebiete als der gottgewollte Schauplatz für die Bethätigung der Gesinnung, welche für sich selbständig sind und aus dem religiösen Prinzip nicht können *abgeleitet* werden. Um eine volle Anschauung von der Einheit beider Seiten zu gewinnen, thut es not, sie unter einer Einheit zusammenzufassen. Obgleich man nun zwar auch von der Ethik aus die Gesamtheit aller sittlichen Sphären als einen Organismus, als das höchste Gut, begreifen kann, in welchem auch die Kirche ihre Stelle einnimmt, so haben wir hier doch eine Einheit unter dem der Kirche verwandteren religiösen Aspekt aufzusuchen. Unter diesem letzteren nun läßt sich die Kirche mit den übrigen Sphären unter dem Begriff des Reiches Gottes zusammenfassen und dieses als einheitlichen Organismus sich begreifen. Wir verzichten hier darauf, alle übrigen Sphären in ihrer Stellung zu einander darzustellen, und legen nur Gewicht darauf, zu zeigen, daß, die organische Zusammengehörigkeit der übrigen Sphären vorausgesetzt, auch die Kirche und die übrigen Sphären unter dem Begriff Reich Gottes organisch verbunden seien.

Wenn es die zugleich religiös fundamentierte Gesinnung ist, welche sich in den übrigen Sphären bethätigen soll, so haben wir allen Grund, die letzteren als gottgewollte auch dem Reiche Gottes zuzuzählen. Der Begriff des Reiches Gottes kann sich dann nicht mit dem der Kirche decken. Wenn vielmehr die von der Kirche gepflegte fromme Gesinnung zugleich sittlicher Art ist, und wenn die Gesinnung sich in Werken aller Art, nicht bloß in kirchlichen, bethätigen soll, so weist die Kirche nach der ethischen Seite selbst über sich hinaus, insofern sie ein sittliches Handeln in den übrigen Sphären je nach der Idee der einzelnen Sphäre selbst als gottgewollt fordert. Das Verhältnis der Kirche zu den übrigen Sphären wird sich hiernach so stellen, daß die Kirche als der religiöse Mittelpunkt des Gottesreiches alle übrigen Sphären insofern innerlich zusammenhält, als sie die in allen gleichmäßig sich bethätigende sittliche Gesinnung religiös fundamentiert und sie alle unter dem von ihr gepflegten christlichen Gottesbewußtsein zu-

sammenfaßt. Sofern sie alle unter dem Gottesbewußtsein vereint und alle mit Hilfe einer von dem Gottesbewußtsein belebten sittlichen Gesinnung bearbeitet werden, weisen sie auf das Gottesbewußtsein, also auch auf die Kirche, die Pflegerin desselben, als ihren gemeinsamen Einigungspunkt zurück und werden ebendaher auch jede auf ihre Weise der Kirche mit voller Achtung ihrer Selbständigkeit förderlich sein, der sie Förderung verdanken. Ebenso weist die Kirche auf sie als den Schauplatz, in welchem die von ihr gepflegte religiös-sittliche Gesinnung sich bethätigen soll, von sich auf sie hin und erkennt sie in ihrer vollen gottgewollten Selbständigkeit an, da sie nicht direkt, sondern nur durch die Vermittelung der Gesinnung und der im Verein mit der weltlichen Ethik gebildeten Erkenntnis auf sie fördernd einwirken will [1]). Die religiös-ethische Betrachtung des Gottesreiches wird theologisch abgeschlossen, wenn man dasselbe als ein Abbild Gottes auffaßt [2]).

---

1) Denselben Gedanken kann man auch, wenn man auf die Persönlichkeiten blickt, so ausdrücken: Das Reich Gottes umfaßt die christlich gebildeten Persönlichkeiten, welche einerseits in der Kultusgemeinschaft oder der Kirche ihr christlich-frommes Bewußtsein pflegen, anderseits sich mit ihrer im christlichen Gottesbewußtsein fundamentierten Gesinnung in den übrigen ethischen Sphären durch ihre Werke bethätigen. Nur tritt hier die Gemeinschaft gegen die Persönlichkeit zurück, und das ist insofern einseitig, als die, wenn auch nur durch die Persönlichkeiten gebildeten Gemeinschaften, doch als solche auch wieder den Persönlichkeiten gegenüber eine Selbständigkeit haben. S. o. S. 39.

2) Wir wollen uns hier auf die Andeutung beschränken, daß sich dieser Gedanke etwa in der Richtung ausführen ließe, daß die Kunst als das Abbild Gottes als des Urbildes der Schönheit, die Wissenschaft als das Abbild der göttlichen Weisheit, der Staat als das Abbild der Gerechtigkeit Gottes, die Familie und das soziale Leben als das Abbild der göttlichen Liebe begriffen würde, während die Kirche als die Vertreterin des Gottesbewußtseins alle diese Gebiete in der Einheit des Gottesbewußtseins zusammenfaßte, indem sie diese Auffassung und die derselben entsprechende Behandlung eines jeden Gebietes als des Abbildes des göttlichen Urbildes durch die Pflege des frommen Bewußtseins ermöglichen würde als Kultusgemeinschaft. Es würde hiernach das, was in dem absoluten persönlichen Gott geeint ist, in der endlichen Welt durch handelnde Persönlichkeiten in einzelnen Sphären, die gegen einander relativ selbständig sind, zur Darstellung kommen, und es würde auch in dieser theologisch abschließenden Betrachtung der Einfluß der Kirche, welche die einzelnen Gebiete im Gottesbewußtsein fundamentierte, richtig

Wir haben also bisher dies gewonnen: Die Kirche kann nicht anders auf die anderen Sphären einwirken, als so, wie es zugleich in ihrem Interesse als Kultusgemeinschaft liegt, d. h. indem sie die sittliche Gesinnung ihrer Glieder religiös begründen hilft; insofern nun mit christlicher Gesinnung gehandelt wird, wirkt die Kirche indirekt ein; allein wie dieses Handeln in den einzelnen Gebieten sein müsse, vermag die Kirche nicht mehr vorzuschreiben. Sie wirkt also nur ein, indem sie auf die Grundgesinnung der Personen wirkt, die Art aber, wie diese sich im einzelnen zu bethätigen habe, ihnen überläßt, welche die Aufgabe haben, um ihrer christlichen Gesinnung willen diese Gebiete in ihrem selbständigen Werte hochzuachten, kennen zu lernen und demgemäß zu behandeln. Die religiöse Fundamentierung dieser Sphären widerspricht nicht ihrer Selbständigkeit, weil sie als von Gott in ihrer Eigentümlichkeit gewollte gewußt werden; die Modifikationen, welche durch die christlich gesinnten Personen und ihr Erkennen in diesen Gebieten hervorgebracht werden, widersprechen nicht der selbständigen Idee dieser Gebiete, weil diese Modifikationen sich nur aus dem Bewußtsein ergeben, daß diese Sphären alle gottgewollte Selbstzwecke seien, welche von Gott gewollten in sich wertvollen Persönlichkeiten bearbeitet werden. Demgemäß umfaßt das Ideal des Reiches Gottes die Kirche und die sittlichen Sphären [1]), die

begrenzt sein. Denn indem jedes dieser Gebiete als ein Abbild einer Seite des göttlichen Wesens betrachtet würde, müßte in ihm die Realisierung dieser Abbildlichkeit selbständig vor sich gehen, sofern jedes einen eigentümlichen wertvollen Inhalt für sich hätte, über dessen Realisierung im einzelnen die Kirche vollends nicht bestimmen könnte, da hier überall die konkreten Bedingungen derselben aus jener allgemeinen Anschauung nicht abzuleiten sind, sondern nur, nachdem sie da sind, als gottgewollte Gegebenheiten anerkannt werden können, ja da auch die sittlichen Sphären selbst zwar auf ihr göttliches Urbild zurückgeführt, aber schwerlich aus demselben für sich in ihrer empirischen Bestimmtheit abgeleitet werden können.

1) Diese Ansicht berührt sich mit der von Petersen a. a. O., Bd. II, S. 156—164. Er faßt die Kirche als die primitive Gemeinschaft des Reiches Gottes, als den Organismus der Religionsgemeinschaft, zu dem aber noch der sittliche Organismus des Staates und die natürliche Basis in der Kultur hinzukommt, so daß erst alle drei im Verein das Reich Gottes konstituieren; mag man im einzelnen die sittlichen Sphären auch anders bestimmen, als Petersen, der nur Kultur und Staat unterscheidet, die Hauptsache ist, daß

Kirche als den inneren Mittelpunkt, sofern sie die sittliche Gesinnung religiös begründet, die sich in jenen Sphären der Eigenart einer jeden derselben entsprechend bethätigt [1]).

anerkannt wird, daß sie auch zum Reiche Gottes gehören, daß das Reich Gottes der Gesamtorganismus der Menschheit sei, die „Idee der Menschheit" darstellen soll.

1) Diese Auffassung wird indes aus verschiedenen Gründen bestritten. Man will einmal, daß Kirche und Reich Gottes sich decken, und zwar so, daß das Reich Gottes in der Kirche aufgeht, d. h. die sittlichen Sphären der Kirche gegenüber zurücktreten; teils, weil man glaubt, daß die Kirche allein durch ihren direkten Einfluß diese Sphären heiligen könne, die an sich als profan anzusehen seien, teils weil man glaubt, daß der eigentliche Wert des Sittlichen in der Gesinnung und nicht im Werk, oder wenigstens nur in dem direkten Verhalten der einzelnen Persönlichkeiten zu einander, nicht in jenen ethischen Sphären liege, weil alle Produkte des sittlichen Handelns in jenen Sphären vergänglicher Natur seien, so daß das Reich Gottes nur die Gemeinschaft der Gläubigen umfassen könne. Allein beide Begründungen für das Aufgehen des Reiches Gottes in der Kirche laufen im Grunde auf die schon abgewiesenen Stellungen der Kirche zu den sittlichen Sphären hinaus. Die erste will eine Herrschaft der Kirche über diese Gebiete, weil sie die Kirche nicht auf ihr Gebiet einschränkt, die zweite will die sittlichen Sphären möglichst als wertlos hinstellen, also ignorieren, weil sie von einer individualistischen und subjektivistischen Ethik ausgeht, welche das Werk als die Bethätigung der Gesinnung und die Gemeinschaft gegenüber den Einzelnen ungebührlich zurückstellt. Will man aber diese Wertlosigkeit der sittlichen Sphären mit dem Hinweis auf ihre Vergänglichkeit begründen, so gilt dasselbe von der irdischen Kirche, die als erscheinende Gemeinschaft ebenfalls vergänglich ist, ohne Erscheinung aber überhaupt nicht mehr Kirche ist (s. o. S. 77). Man müßte dann konsequentermaßen die Kirche wie das Reich Gottes nur im Inneren der Persönlichkeiten finden wollen, da ja auch die Außenseite der Persönlichkeiten vergänglich ist. Wo bliebe da die Bedeutung des Wortes: „Ihre Werke folgen ihnen nach!" Wie sollen die Personen zum Reich Gottes gehören, aber die Werke, die sie hervorbringen und die Gemeinschaften, zu denen sie verbunden sind, vom Reich Gottes ausgeschlossen sein! Nicht einmal die technische Seite im sittlichen Handeln kann man für sittlich irrelevant erklären, da es vielmehr für jeden Pflicht ist, auch die für seinen Lebensberuf notwendige technische Kunde sich zu verschaffen, weil auch die technischen Bedingungen des sittlichen Handelns als von der göttlichen Vorsehung geordnete anzusehen sind. Wenn das Sittengesetz unbedingter Art ist, so muß auch jede Handlung im sittlichen Gebiete als wertvoll angesehen werden können, obgleich sie als einzelne Handlung nur in einem bestimmten Zeitpunkte gethan wird, weil sie ein Glied in der gesamten Kette menschlicher Handlungen darzustellen hat, so daß eben auch dies, daß zu jeder Zeit das

Aber das Ideal des Reiches Gottes fordert so gut wie das Ideal der Kirche, daß es auch realisiert werde; es ist nicht bloß

Nötige vom Sittengesetze jetzt Geforderte geschieht, selbst mit zu der sittlichen Aufgabe gehört, die religiös als eine gottgewollte anzusehen ist. So kann auch das Handeln in Staat, Wissenschaft, Kunst u. s. w. nicht deshalb wertlos sein, weil diese Größen in ihrer jetzigen Gestalt, wie die Kirche vergänglich sind. Ein jedes Werk setzt sich fort in dem, was aus ihm hervorgeht; es ist undenkbar, daß eine vernünftige sittliche Arbeit umsonst sei. Sonst könnte keinem Christen die Beteiligung an der irdischen Arbeit zugemutet werden. Man kann auch keine Sphäre von dem sittlichen Organismus ausschließen, z. B. Kunst oder Wissenschaft. Denn wenn das Sittliche unbedingten Wert beanspruchen soll, so muß es allumfassend sein. Denn sobald es sittlich-gleichgültige Gebiete gäbe, könnte man gar nicht mehr bestimmen, was in einem bestimmten Moment Pflicht sei. Ohne die Wissenschaft ist die sittliche Gesamtaufgabe unlösbar, ohne die Kunst müßte das Leben der Phantasie verkümmern. Beide gehören also in den sittlichen Organismus; denn wenn auch die Methode des wissenschaftlichen Forschens und künstlerischen Produzierens nicht durch das Sittliche für sich allein können bestimmt werden, so doch dies, daß, wer in diesen Gebieten thätig sein will, sich einer rechten Methode befleißigen, den technischen Apparat fertig handhaben müsse. Kurz, nur eine völlig geschichtslose Weltbetrachtung, die im Grund das Sittliche auf eine immer gleiche Gesinnung reduzierte, kann jene Sphären von dem Reiche Gottes ausschließen wollen. Wie wenig aber gerade das Christentum diese Anschauung teilt, geht daraus hervor, daß durch dasselbe erst das Problem einer Philosophie der Geschichte aufgetaucht ist.

Zweitens aber wollen andere, daß die Kirche im Reiche Gottes untergehe, d. h. den sittlichen Sphären gegenüber ihre Selbständigkeit einbüßt. Hier wird das eigentlich religiöse Moment zurückgedrängt, welches die Kirche vertritt, und die Kirche erhält eine sehr schwankende Stellung, da ihre Aufgabe sich nicht mehr präcisieren läßt. Eben damit aber ist häufig die Neigung verbunden, die Persönlichkeit und die Gesinnung in den Hintergrund zu stellen, welche in der inneren persönlichen religiösen Erfahrung ihre Hauptstütze hat. Dann wird sich eine Ethik ergeben, welche einseitig die Gemeinschaft und die Werke betont, und welche das Reich Gottes als einen Komplex von sittlichen Ordnungen und Gütern betrachtet, und die Kirche dann als erscheinende etwa in dem Staat, als dem sittlichen Gesamtorganismus, mehr oder weniger verschwinden läßt; eine Auffassung, zu der z. B. Krauß a. a. O., S. 242 f. hinneigt. S. unten das Nähere § 24. Diese Zurückstellung des eigentümlich religiösen Momentes zeigt sich auch darin, daß man das Reich Gottes nicht als eine erst mit der Stiftung der christlichen Religion auftretende Größe ansieht, sondern dasselbe als Komplex sittlicher Ordnungen und Güter, wie natürlich, auch schon vor der Stiftung des Christentums, bestehen läßt, was man dann konsequentermaßen auch von der

Idee, nicht bloß Ideal, sondern will auch in die Wirklichkeit treten. Und hier ergeben sich wieder ähnliche Schwierigkeiten, wie wir sie oben bei der Kirche schon besprochen haben. Wir können uns daher hier kürzer fassen. Zunächst bringt die Tendenz des Ideales auf Realisierung in das Ideal selbst eine veränderliche, bewegliche Seite und es wird hier wie oben S. 45 f. der Einwand sich erheben, daß das Ideal des Reiches Gottes um dieser veränderlichen Seite willen in keiner Hinsicht ein bleibendes sein könne, sondern mit der ethischen Entwickelung wechsle. Darauf wird auch hier zu antworten sein, daß zwischen einer bleibenden und einer beweglichen Seite unterschieden werden müsse. Es muß einerseits ein Ideal für den Prozeß der Realisierung des Gottesreiches geben d. h. ein Ideal der Entwickelung des Gottesreiches (s. o. S. 51 f.). Das ist auch hier nicht so gemeint, als ob von vornherein der ganze Prozeß desselben a priori festzustellen wäre, sondern nur so, daß für den jedesmaligen Stand der Entwickelung gewußt werden kann, was in den einzelnen Sphären zu geschehen habe. Die bleibende Seite anderseits wird besonders dies umfassen, daß das Grundverhältnis des Reiches Gottes zur Kirche, der Kirche zu den sittlichen Sphären nicht wesentlich alteriert werde, d. h. daß die Kirche als Kultusgemeinschaft und die sittlichen Sphären bei aller Achtung der beiderseitigen Selbständigkeit einander fördern. Sieht man auf den Gegensatz von Gesinnung und Werk, so kann man sagen: Da

Kirche, die von ihm nicht verschieden sein soll, sagen und so sich mit der geschichtlichen Stiftung der Kirche in Schwierigkeiten verwickeln müßte, während doch der Begriff des Reiches Gottes ein überwiegend religiöser, ein christlicher ist, und nur Bestand hat, wenn man die eigentümliche Zusammenordnung von Kirche und sittlichen Sphären, welche seit dem Christentum datiert, darunter versteht. Überhaupt aber erscheint das Sittliche, wenn nicht die dasselbe hervorbringende Kraft der Persönlichkeit beachtet wird, immer überwiegend als eine Forderung, als Gesetz; man kommt über den gesetzlichen Standpunkt nicht wesentlich hinaus. Die hervorbringende Kraft aber ist die Gesinnung der einzelnen Persönlichkeit, welche nur als *christliche* in der Weise von dem *religiösen* Impuls belebt wird, daß sie sich als die reale Kraft der Bethätigung der sittlichen Forderung erweisen kann, weil sie es nicht bloß mit einem hilfsweise für die Vorstellung hinzugenommenen Gott oder mit einem fordernden und gesetzgebenden Gott, sondern mit einem den Geist durch seine Liebesthat unmittelbar erfüllenden und so auch den Willen mit frischem Impuls belebenden Gott zu thun hat.

die Kirche, wie gezeigt, insofern der Mittelpunkt des Gottesreiches ist, als von ihr die Pflege der christlichen Gesinnung ausgeht, so kann nichts der Idee des Gottesreiches voll entsprechen, was nicht aus der christlichen Gesinnung heraus gethan ist. Da aber anderseits für die sittlichen Sphären notwendig ist, daß das jedesmal dem Entwickelungsstandpunkt Entsprechende mit der richtigen Einsicht, d. h. mit voller Berücksichtigung dessen, was die Grundidee dieser Sphären fordert (und zwar in der Modifikation, welche die christliche Erkenntnis im Vereine mit der weltlichen Ethik im Interesse dieser Gebiete selbst fordert), gethan werde, so ist nur das dem Ideal des Gottesreiches entsprechend, was aus der christlichen Gesinnung heraus mit der richtigen sittlichen und technischen Erkenntnis in den sittlichen Sphären den jedesmaligen Entwickelungsstadien entsprechend gethan wird.

Wenn so das Ideal des Gottesreiches beschaffen sein soll, daß die Kirche zu den übrigen sittlichen Sphären das bezeichnete Grundverhältnis habe, so könnte auch hier wie oben bei dem Ideale der Kirche gefragt werden, wie es denn zugehe, daß dieses Ideal nicht beständig festgehalten worden sei; es gilt aber hier im wesentlichen dasselbe, was oben (S. 54f.) inbezug auf die Veränderung des Idealbegriffes der Kirche ausgeführt wurde, was wir nicht unnötig wiederholen wollen. Nur darauf sei noch kurz hingewiesen, daß dem Inhalt nach die dargelegte Auffassung mit der urchristlichen im wesentlichen übereinstimmt. Eben hieraus mag man abnehmen, daß dieses Ideal nicht bloß eine Abstraktion aus einem bestimmten Stadium der späteren Entwickelung, sondern ein bleibendes sei.

Zwar eine ausgebildete Anschauung inbezug auf das Verhältnis der Kirche zu den sittlichen Sphären dürfen wir in der ersten Zeit nicht erwarten; denn nicht die extensive, sondern die intensive Erfassung des Christentums war ihre Aufgabe (vgl. o. S. 83f.). Ferner trat das Christentum in eine Welt ein, in welcher eine anormale Entwickelung stattgefunden hatte, der gegenüber es naturgemäß mehr eine ablehnende, negative Stellung einnehmen mußte, als es im Verhältnis zu einer Welt geschehen muß, in welcher es schon Einfluß gewonnen hat. Dazu kommt die durch das ganze Urchristentum durchgehende Erwartung der *nahen* Parusie Christi, die die spätere Zeit als einen Irrtum erwiesen hat, die

aber nichtsdestoweniger für die Auffassung jener Zeit von dem Reiche Gottes auf Erden von Gewicht ist. Zunächst finden wir nun, daß das Reich Gottes vor allem in dem Innern sein soll; „es ist inwendig in euch“ [1]). In der Bergpredigt, der magna Charta des Gottesreiches, wie man sie wohl genannt hat, wird überall von dem bloßen Werk auf die Gesinnung [2]) zurückgegangen. Sonach kann es zunächst nur als eine religiös-ethische Gemeinschaft aufgefaßt werden. Die Hauptsache ist die Gerechtigkeit des Gottesreiches [3]) oder die Liebesgemeinschaft, welche auf der Liebe Gottes zu den Menschen auf der Gotteskindschaft gegründet ist [4]). Als ein Komplex von Ordnungen wird dasselbe kaum aufgefaßt; als ein Gut wird es allerdings angesehen, als eine Perle, als ein Schatz [5]), der aber von einer Person gefunden wird; es soll ererbt werden; aber deshalb ist es doch nicht wie ein toter Schatz. Vielmehr nur Personen können es ererben, und nur solche, welche in Gesinnung und Werken dazu geeignet sind [6]), was selbstverständlich ist, da der Inhalt dieses Schatzes eben die Gotteskindschaft, die sich in Gebetserhörung und Sündenvergebung zeigt [7]), und die Gemeinschaft der Brüder ist. Die Kirche dagegen ist zwar wie das Reich Gottes durch Christus gestiftet, ist aber zunächst Glaubensgemeinschaft und Kultusgemeinschaft, woran sich dann auch andere Funktionen anschließen [8]). Wenn sie als Leib Christi, ja als πλήρωμα [9]) bezeichnet wird, so ist sie eben damit allumfassend und von dem Reiche Gottes kaum mehr unterschieden, es müßte denn sein, daß bei dem letzteren mehr die religiös-sittliche Seite, bei der Kirche mehr die kultische Seite als das Zentrale hervortritt. Daß der Umfang des Gottesreiches größer sei als der der Kirche, wenn dieselbe als Gesamtgemeinde gefaßt wird, tritt

1) Luk. 17, 21.
2) Matth. 6, 21.
3) Matth. 6, 33; 5, 6.
4) Matth. 5, 44—48; 5, 3 f. Luk. 11, 9—13.
5) Matth. 13, 44. 45.
6) 1 Kor. 6, 9 f. Gal. 5, 21 f. Matth. 25, 34 vgl. 46. Röm. 14, 17 f.
7) Vgl. Matth. 18, 18—20; 7, 7—11; 21, 22. Luk. 11, 9—13; 24, 47; 15, 18 f.; 6, 35.
8) Vgl. o. S. 24 f.
9) Eph. 5, 23; 1, 22. 23. Kol. 1, 18. 1 Kor. 10, 17.

im Neuen Teſtament nicht hervor; und das iſt natürlich, da weſentlich auf die Perſonen und Völker [1]), welche von beiden umſpannt ſind, geblickt wird. So lange ferner der Blick weſentlich auf die intenſive Seite des chriſtlichen Lebens gerichtet war, konnte kein weſentlicher Unterſchied zwiſchen Kirche und Reich Gottes hervortreten. Denn auch das Reich Gottes hat in der frommen Geſinnung und der mit ihr verbundenen Gotteskindſchaft, die in der Kirche gepflegt wird, ſeinen Mittelpunkt [2]).

Allein auf der andern Seite iſt ergänzend hinzuzunehmen, daß das Verhältnis des Urchriſtentums zu den übrigen ſittlichen Sphären trotz der eigentümlichen Lage der erſten Chriſten, an die oben erinnert wurde, durchaus kein bloß negatives geweſen iſt. Die Ehe wird in ihrer Heiligkeit [3]) anerkannt, und wenn bei Paulus ein asketiſcher Zug [4]) hervorzutreten ſcheint, ſo beruht das doch nicht auf der Mißachtung der Ehe, ſondern iſt wohl in den eigentümlichen Zeitverhältniſſen begründet [5]). Vergleicht er doch ſelbſt das Verhältnis Chriſti zu der Gemeinde mit der Ehe [6]). Auch das Leben des Berufes wird voll anerkannt, der Wert der Arbeit betont. Wer nicht arbeitet, ſoll auch nicht eſſen [7]). Überall zeigt ſich Achtung vor den beſtehenden ſozialen Ordnungen. Selbſt das Inſtitut der Sklaverei [8]) wird nicht direkt verworfen, ſondern das Verhältnis von Herren und Dienenden durch die Geſinnung, mit der beide einander entgegenkommen ſollen, geadelt. Auch die Eigentumsverhältniſſe werden, abgeſehen von dem bekannten, völlig auf Freiwilligkeit [9]) baſierten Verſuch der Urgemeinde in Jeruſalem, durchaus anerkannt und nur durch die rechte Geſinnung reguliert, welche das Eigentum richtig zu erwerben und zu verwerten weiß.

1) Matth. 28, 19; 24, 14. Röm. 11, 25 f. 32.

2) Vgl. Weiß a. a. O.: „Die Jüngergemeinde — iſt — die irdiſche Verwirklichung des Gottesreichs", § 31, d; vgl. § 14.

3) Matth. 5, 27 f.

4) 1 Kor. 7, 7 f. 32 f. 38.

5) 1 Kor. 7, 28; vgl. hierüber Thönes, Die chriſtliche Anſchauung der Ehe, S. 76 f.

6) Eph. 5, 23 f.

7) 2 Theſſ. 3, 6—12.

8) 1 Petr. 2, 18. Eph. 6, 5 f. Kol. 3, 22. Philem. 10 f.

9) Apg. 5, 4.

Die Stellen, welche auch in dieser Hinsicht einen unleugbar asketischen Beigeschmack haben [1]), werden durch andere aufgewogen, welche die Pflicht, Eigentum durch Arbeit zu erwerben, einschärfen [2]). Den Staat, und zwar den heidnischen, finden wir ausdrücklich als Gottes Ordnung [3]) anerkannt; man soll der Obrigkeit unterthan sein, ihr die gebührende Ehre geben, für sie beten. Inbezug auf die Kunst ließe sich leicht ein ähnlicher Standpunkt zeigen, indem die Errungenschaften derselben von dem Christentum teilweise angeeignet wurden [4]). Wenn so diese sittlichen Sphären anerkannt werden, ja die Wirksamkeit in denselben als sittliche Pflicht betont wird, also von einem Ignorieren oder Verachten des irdischen Lebensgebietes keine Rede sein kann, so will ebenso wenig die Urkirche diese Gebiete beherrschen. Die bestehenden Ehen, auch mit Heiden werden vollkommen anerkannt [5]). Es werden weder soziale Reformen angestrebt, wie das Verhalten zur Sklaverei zeigt, wie die völlige Freiwilligkeit der Gütergemeinschaft der jerusalemischen Gemeinde beweist, die in anderen Gemeinden nicht vorkam, noch soll der Staat reformiert oder auch nur ein neues Staatsideal aufgestellt werden. Wir wollen es bei diesen Andeutungen bewenden lassen, da das Gesagte genügt, um zu zeigen, daß die Urkirche weder die Vorstellung hatte, daß sie die bisherigen Ordnungen in den sittlichen Sphären, mit denen sie in praktische Berührung kam, durch direktes Eingreifen in dieselben, durch rechtliche äußere Veränderungen zu bessern habe, noch daß sie ihre Glieder anweisen könne, dieselben zu ignorieren, sondern daß sie dieselben vielmehr als sittlich gewordene Größen trotz ihrer Mangelhaftigkeit anerkannte, als von Gott gewollte Ordnungen respektierte und das Handeln in ihnen durch die christliche Gesinnung weihte. Das ist im wesentlichen die Stellung der Urkirche, obgleich sie sündige Ordnungen sich gegenüber hatte, ob-

1) Z. B. Luk. 12, 33; 6, 20. 21. 24; vgl. Matth. 5, 3. 6.

2) Eph. 4, 28. 1 Kor. 6, 10. 2 Thess. 3, 10 f.

3) 1 Petr. 2, 13 f. 17. Matth. 22, 21. Röm. 13, 1 f. 1 Tim. 2, 1. 2.

4) Über den Umfang, in welchem das geschah, ist man noch nicht einig. Vgl. die Anzeige von Heinrici von Viktor Schultzes „Archäologischen Studien" ꝛc., in der Studien und Kritiken 1882, S. 720 f. 736 f.

5) 1 Kor. 7, 12 f.

gleich sie die Wiederkunft Christi nahe erwartete. Wenn nun auch nicht ausdrücklich diese Sphären, mit denen das Christentum zunächst in Berührung kam, dem Reiche Gottes zugezählt wurden, so ist doch nach dem Ausgeführten für die irdische Entwickelung sachlich das Ideal, das die Urkirche inbezug auf das Verhältnis der Kirche zu den sittlichen Sphären im Auge hatte, kein anderes als das, welches oben präcisiert wurde, nämlich eine volle Bethätigung in denselben aus der christlichen Gesinnung heraus, welche die gewordenen Ordnungen um des Wertes dieser Gebiete willen respektiert [1]). Ein weiteres Nachdenken stellt natürlich auch die Forderung, wenn einmal die sittlichen Sphären als gottgewollter Schauplatz des sittlichen Handelns betrachtet werden, die Kirche und sie zu einer Einheit in einem gemeinsamen Begriff zusammenzufassen. Das Ideal des Verhältnisses wird durch den zusammenfassenden Ausdruck nicht geändert, und hierauf kommt es wesentlich an. Wir bekennen offen, daß es uns völlig gleichgültig ist, wenn ein anderer Ausdruck als Reich Gottes angewendet wird, um diese Einheit zu bezeichnen, falls jemand das Bedenken haben sollte, einen biblischen Ausdruck in etwas anderem Sinne zu nehmen, als er ursprünglich gemeint ist. Die Erweiterung desselben in dem Sinne, daß auch diese ethischen Sphären von ihm umfaßt werden, ist jedenfalls inhaltlich weit mehr der neutestamentlichen Anschauung entsprechend, als wenn man später die Identifikation von Reich Gottes und Kirche so anwandte, daß entweder ein Beherrschen oder ein Ignorieren der sittlichen Sphären dadurch gerechtfertigt werden sollte. Wenn sich aber seit jener Zeit das Bedürfnis herausstellte, einen Ausdruck zu finden, welcher, von der religiösen Seite angesehen, Kirche und sittliche Sphären umfaßte,

1) Man hat behauptet, das Urchristentum habe diese Welt gegenüber der jenseitigen verachtet. Das mag besonders insofern sich begründen lassen, als man einseitig auf die Eudämonie blickt — und selbst in dieser Hinsicht ist diese Behauptung einseitig; vgl. Röm. 8, 28. 38f. Joh. 3, 36; 16, 22. 24; 17, 13. Phil. 3, 1; 4, 4. 1 Thess. 5, 16. 2 Kor. 6, 10; 13, 11. 1 Kor. 3, 21. 22. Jedenfalls aber ist es unrichtig, wenn man auf die in diesem Leben uns aufgegebene sittliche Arbeit sieht. Denn diese Pflichten erkennt das Urchristentum an, wenn es auch die irdische Entwickelung nicht für die letzte hält.

ſo ſpricht ſich darin allerdings zugleich die Veränderung aus, daß das Chriſtentum jetzt ſchon weit mehr die Welt durchdrungen hat, und daß die Erwartung der Paruſie in den Hintergrund des Bewußtſeins getreten iſt. Aber beides berechtigt um ſo mehr, das Ideal, welches das Urchriſtentum für die irdiſche Entwickelung feſthielt, durch einen zuſammenfaſſenden Begriff abzuſchließen.

Aber noch mehr: auch die Seite der Entwickelung iſt in dem Ideal des Gottesreiches feſtgehalten; es iſt nicht nur gekommen, es ſoll auch noch kommen [1]). An Wachstum gleicht es dem Senfkorn, dem Sauerteig; es nimmt ſeinen Gang durch die Welt und zwar keineswegs von ihr äußerlich geſchieden; es wird auch von ihr verunreinigt. Gute und ſchlechte Fiſche ſind im Netze, Unkraut und Weizen iſt in ihm enthalten und beides ſoll zuſammen beſtehen bis zur Ernte; es iſt ein Sauerteig, der den ganzen Teig durchſäuert [2]); es iſt ein Ideal, das realiſiert werden ſoll; es hat in der Welt eine Entwickelungsgeſchichte zu durchlaufen und iſt nicht ſofort vollkommen rein, ſondern geht in dem irdiſchen Stadium ſeiner Vollendung durch den ethiſchen Prozeß entgegen; und das entſpricht im großen dem, was wir oben geltend machten, daß zu dem Ideal des Gottesreiches auch gehöre, daß es im Prozeſſe realiſiert werde [3]).

Es ergiebt ſich hiernach, daß im weſentlichen das Verhältnis der Kirche zu den ſittlichen Sphären für die Zeit des Urchriſtentums ſo beſtimmt iſt, wie wir es beſchrieben haben.

Allein eine weitere Schwierigkeit, die auch inbezug auf die Kirche zu erörtern war, iſt die, daß dieſes Ideal des Reiches Gottes ſo wenig völlig realiſiert wird, wie das früher beſchriebene Ideal der Kirche vollkommen wirklich wird. Wie in der Kirche, ſo iſt in den ſittlichen Sphären Sünde und Irrtum vielfach verbreitet. Und hier fragt ſich: Können dieſe Sphären dennoch zum Reiche Gottes gehören? Bei der Kirche war die Frage nach der Ausgleichung der Differenz zwiſchen ihrem Ideal und ihrer Erſcheinung dahin zu beantworten, daß das Ideal der Kirche im Verwirklicht-werden

1) Matth. 6, 10.
2) Matth. 13, 24f. 31. 33. 47f.
3) Vgl. Weiß a. a. O., S. 51, § 15, c.

begriffen sei kraft des der Kirche immanenten christlichen Prinzips und der durch dasselbe möglichen Erkenntnis dessen, was das Ideal im gegebenen Moment fordert. Und auch hier gilt die Analogie mit der Kirche. Wie die Kirche im Werden ist, so ist das Reich Gottes im Werden, insofern als das christliche Prinzip wie in der Kirche, so durch Vermittelung der gläubigen Personen auch in den ethischen Sphären zur Geltung kommt. Die sittlichen Sphären gehören zum Reiche Gottes, sofern sie der Schauplatz der Bethätigung der christlichen Persönlichkeiten sind, und zwar nicht bloß sofern diese Sphären wirklich schon von dem christlichen Prinzip durchwirkt sind, sondern auch sofern sie für eine solche Durchwirkung bestimmt sind, gerade so wie wir die empirische Kirche dem werdenden Gottesreiche zugehörig ansehen, nicht nur weil sie schon von dem christlichen Prinzip voll durchwirkt ist, sondern sofern sie für eine Erfüllung mit demselben bestimmt ist. Nur diese Differenz ist hier vorhanden, daß die Kirche als die Pflegerin der christlichen Gesinnung auch in dem werdenden Gottesreich insofern den Mittelpunkt bildet, als die übrigen Sphären durch die von ihr in ihrer Gesinnung gebildeten Persönlichkeiten bearbeitet werden [1]). Von dem christlichen Prinzip, von dem in den Christen wirksamen Geist Christi geht der Impuls aus zu sittlicher Thätigkeit in den übrigen Sphären, während diese selbst zugleich durch andere Faktoren mitbedingt ist, die, religiös angesehen, von der Vorsehung stammen, aber nicht durch die religiöse Gesinnung und Erkenntnis für sich können erfaßt werden. Das Handeln in den sittlichen Sphären also, weil es im allgemeinen unter christlichem Impuls steht, gehört zum Reich Gottes, mag dieser Impuls, wie

1) Das hat in aller Kürze Mangold („Humanität und Christentum") dargethan, indem er zeigt, wie dem die alte Humanität noch beherrschenden Egoismus gegenüber das Christentum dadurch, daß es jedem die Gotteskindschaft ermöglicht und die Grundgesinnung der Liebe als ethische Kraft, nicht als bloße Theorie begründet, erst die Humanität vollendet. „Keine Humanität ohne Christentum, soll diese nicht im Egoismus verkümmern; aber auch kein Christentum ohne Humanität, kein Christentum, das nicht aufgeschlossen und zugänglich wäre für alles wahrhaft Menschliche, wollen wir nicht die ihm eingeborene Gotteskraft der Verklärung des ganzen Menschen schädigen" (S. 20). Vgl. auch die trefflichen Predigten vom Reiche Gottes von Wassermann und meine Predigten vom Reiche Gottes.

in der sichtbaren Kirche, bald viele, bald weniger Personen bestimmen, bald stärker und bewußt, bald schwächer und teilweise unbewußt wirken, bald eine größere Entfaltung der geistigen Energie, bald eine geringere zur Folge haben. Auch kann dieser christliche Impuls, obgleich er nur in handelnden Personen unmittelbar wirksam ist, nicht bloß in der Gesinnung derselben gefunden werden, sondern die Folgen dieses Impulses zeigen sich auch in den durch ihre Arbeit hervorgerufenen Resultaten, in der durch das Christentum mit bestimmten weltlichen Sitte, ferner auf mannigfache Weise in dem Fortschritt der Erkenntnis, sowie in der Ausgestaltung der sittlichen Sphären, soweit diese Spuren des christlichen Geistes offenbart, was, wie gesagt, der Eigentümlichkeit und Selbständigkeit dieser Sphären keinen Eintrag thut. Nur muß man sich hüten, diese zuletzt genannten Objektivationen des christlichen Geistes mit dem Christentum zu identifizieren, da sie an sich nicht absoluten Charakter tragen müssen und verbesserungsfähig sein können. Der Hauptfaktor aber für die Überwindung von Sünde und Irrtum ist der Geist Christi, welcher die in demselben handelnden Menschen erfüllt, und der in der Kirche als Kultusgemeinschaft als die alles belebende Macht erfahren und zum Bewußtsein gebracht wird.

So kann man sagen: das Reich Gottes schreitet fort in der Kirche und im übrigen sittlichen Leben und verdrängt, wenn auch nicht ohne Schwankungen, Sünde und Irrtum. Wie wir also die sichtbare Kirche von ihrem Ideale unterscheiden und doch das christliche Prinzip in ihr als reale wirksame Macht anerkennen, so ist auch das die Kirche mit umfassende Reich Gottes ein Idealbegriff, aber es ist in ihm ebenfalls überall das christliche Prinzip, der Geist Christi, mehr oder weniger eine reale Macht eben durch die Vermittelung der besprochenen Arbeit der Kirche, welche indes der Selbständigkeit der sittlichen Sphären keinen Eintrag thut, von denen die Kirche auch ihrerseits günstige Einwirkungen empfängt. Fassen wir das Gesagte kurz zusammen!

1. Das Ideal des Verhältnisses der Kirche zu den sittlichen Sphären ist weder ein Beherrschen, noch Ignorieren; das Ideal des Verhältnisses ist vielmehr dieses, daß die Kirche als Kultusgemeinschaft Gesinnung bildend wirkt, insofern sie als Pflegerin der christlichen Frömmigkeit zugleich dafür sorgt, daß die sittliche

Gesinnung und die Wertschätzung der sittlichen Gebiete als des Schauplatzes zur Bethätigung dieser Gesinnung religiös fundamentiert werde. Allein die Kirche respektiert die Selbständigkeit dieser Gebiete, indem sie der unmittelbaren Einwirkung auf dieselben sich enthält. Sie überläßt es den durch ihre Mitwirkung mit dem christlichen Prinzip erfüllten Persönlichkeiten, nach dem Maße ihrer Einsicht und ihrer Gesinnung entsprechend in diesen Gebieten zu wirken.

2. Hiernach muß es eine die Kirche und die ethischen Sphären umfassende Größe geben, wenn die Kirche und jene sittlichen Sphären sich zu einem Ganzen sollen vereinigen lassen. Unter religiösem Aspekte sind beide umfaßt von dem Reiche Gottes. In das Ideal des Reiches Gottes muß das Ideal der Kirche als der religiös-ethische Mittelpunkt desselben aufgenommen werden, insofern die Kirche Gesinnung bildend wirkt, indem sie die sittliche Gesinnung und die Hochachtung der sittlichen Sphären religiös fundamentiert. Die Selbständigkeit der sittlichen Sphären bedingt, daß dieselben auf die Kirche fördernd zurückwirken, so daß das Ideal des Reiches Gottes die Kirche und die sittlichen Sphären als gegenseitig sich fördernde umfaßt.

3. Zu dem Ideale des Reiches Gottes gehört, daß es auch real werde.

4. Das empirische Reich Gottes, die Kirche wie die sittlichen Sphären sind unvollkommen, von Irrtum und Sünde beeinflußt, aber nichtsdestoweniger im Real-werden begriffen. Denn sofern das christliche Prinzip, der Geist Christi, in der Kirche und durch die bezeichnete Vermittelung der personbildenden Thätigkeit der Kirche auch durch die Thätigkeit christlicher Personen in den sittlichen Sphären wirksam ist, ist das Reich Gottes eine reale, wenn auch erst werdende Größe. Mögen seine irdischen Erscheinungsformen sämtlich vergänglicher Art sein, so ist doch der in ihnen zutage tretende wahre Gehalt unvergänglicher Natur. Ebenso ist Böses und Irrtum, wenn auch nicht ohne Schwankungen, in ihm im Abnehmen begriffen [1]).

1) Martensen findet in seiner „Christlichen Ethik", Bd. II, 2. S. 2; Bd. I, S. 36 f. (vgl. meine Anzeige, „Jahrbücher für deutsche Theologie" 1878, S. 683 f.) die Betonung der Sauerteigsnatur des Christentums einseitig,

Die ausgesprochenen Grundsätze erfreuen sich keineswegs schon einer durchgehenden Anerkennung innerhalb des Protestantismus. Es sind vielmehr gerade in dieser Beziehung noch wichtige Differenzen, indem die einen so weit gehen in Anerkennung des kirchlichen Einflusses auf diese Gebiete, daß sie nicht bloß vom christlichen Staat, christlicher Schule, Philosophie, Kunst, sondern auch von einem protestantischen Staat, Schule, Philosophie, Kunst u. s. w. reden. Häufig ist hier die Selbständigkeit dieser Gebiete außeracht gelassen und nicht beachtet, daß das Christentum hier keinen andern Einfluß üben kann, als unter voller Achtung der selbständigen Eigentümlichkeit dieser Gebiete. Wieder andere wollen die Selb-

---

da er auf den Kampf mit dem Bösen ein solches Gewicht legt, daß er eine immer intensivere Scheidung des Bösen und Guten erwartet. Allein das Wort von dem Unkraut und Weizen, den verschiedenen Fischen, spricht eher für unsere Auffassung. Es hat seine großen Bedenken, im werdenden Reiche Gottes von einer solchen Idee einer Scheidung praktisch Gebrauch zu machen, da das zu Ähnlichem führen könnte für das Reich Gottes, wie es der Donatismus für die Kirche will. In der irdischen Entwickelungsperiode tritt die Verkehrtheit nicht schlechthin auf; es kommt darauf an, den richtigen Kern von dem falschen Beiwerk zu unterscheiden, was in falschen Richtungen Gutes ist, ebenfalls für das Reich Gottes zu verwerten. Das kann aber nur geschehen, wenn man nicht den Blick auf die Scheidung des Guten vom Bösen schlechthin richtet, sondern darauf, was in dem Verkehrten noch Brauchbares sei. So kommt schließlich auch die alleinige Herrschaft des Guten als Resultat heraus, nur auf einem weniger gewaltsamen Wege, der uns für diesen Äon von Christo selbst empfohlen ist. Die hervorgehobene Unterscheidung zwischen Reich Gottes und Kirche trifft insofern mit der Ansicht Ritschls zusammen, als er auch die Kirche auf das gottesdienstliche Handeln im engeren Sinn, auf das darstellende Handeln beschränken will (a. a. O., Bd. III, S. 244 f.). Nur scheint mir, daß diese Unterscheidung sich besser begründen läßt, wenn man mit Schleiermacher von der Erfahrung des Glaubensinhaltes ausgeht, dem gegenüber zunächst kein produktives Handeln, sondern eben nur Darstellen des von Gott Empfangenen möglich ist, wenn man die Religion als Empfangen schärfer von dem produktiven sittlichen Handeln unterscheidet (s. o. S. 8, Anm. 1). Sonst kann der Inhalt des Kultus konsequenterweise nichts anderes sein, als daß die sittliche Aufgabe als gottgewollte vergegenwärtigt, respektive, wo man nicht handeln kann, die Vorsehung anerkannt wird; d. h. er wird Mittel zur Stärkung des moralischen Bewußtseins, während es sich zunächst um die Darstellung einer Gotteserfahrung handelt, welche auch abgesehen von der sittlichen Aufgabe etwas für sich ist.

ſtändigkeit derſelben ſo ſtark betonen, daß nicht nur die Kirche keinen direkten Einfluß auf ſie üben ſoll, ſondern auch der indirekte Einfluß der Kirche unterſchätzt wird. Um ſo nötiger ſcheint es uns, zur Verdeutlichung des Geſagten, das Verhältnis der Kirche zu einzelnen Sphären zu erörtern, wie daſſelbe, der allgemeinen Idee des Verhältniſſes entſprechend, unter den für die Gegenwart gegebenen Bedingungen in dem gegenwärtigen Stadium der Entwickelung etwa zu geſtalten ſei. Die Frage, welche wir hier, nachdem ſie generell beantwortet iſt, in concreto beantworten wollen, iſt mit einem gegenwärtig beliebten Thema: Kultur und Chriſtentum, Humanität und Chriſtentum ſehr verwandt [1]). Wir bemerken indes ausdrücklich, daß wir uns nur auf die Frage beſchränken, wie die Kirche ſich dieſen Kulturgebieten gegenüber unter den durch die bisherige Entwickelung gegebenen Verhältniſſen zu benehmen habe. Es iſt unſerer Meinung nach nicht überflüſſig, an einzelnen Beiſpielen zu zeigen, daß für das Verhältnis der Kirche zu dieſen Gebieten eine allgemeine, aber, je nach den Verhältniſſen im einzelnen, modifizierbare Grundidee maßgebend ſein muß, damit die Kirche nicht, von der Menge der konkreten Fragen überwältigt, in ein prinziploſes Schwanken gerate. Wir erheben alſo mit dem, was wir hier noch hinzufügen, durchaus nicht den Anſpruch, über alle dieſe Gebiete erſchöpfend zu reden, ſondern einzelne derſelben, und auch dieſe nur unter dem Aſpekte des prinzipiellen Verhältniſſes der Kirche zu ihnen, zu berühren.

§ 22.

Die Kirche und die kirchliche Wiſſenſchaft im Verhältnis zur weltlichen Wiſſenſchaft.

Was zunächſt das Verhältnis der Kirche zur weltlichen Wiſſenſchaft angeht, ſo iſt ſchon oben bemerkt, daß die Kirche nicht direkt auf dieſelbe wirken kann, ſondern nur mittelbar. Das iſt einmal

1) Vgl. z. B. Mariano: „Chriſtentum, Katholicismus und Kultur"; Kritzler: „Humanität und Chriſtentum", auch Herbſt: „Die Bedeutung der evangeliſchen Kirche für unſere nationale Kultur", Deutſch-evangeliſche Blätter 1881, S. 747f. 770f.

der Fall, insofern die Kirche auf das populäre Bewußtsein Einfluß ausübt; denn die Wissenschaft, insbesondere die Philosophie, spricht das in begrifflich bestimmter Form aus, was in weniger bewußter Form in der Volksseele lebt [1]). Sodann aber zeigt sich ihr Einfluß, insoweit sie auf die einzelnen Personen einwirkt, welche die Wissenschaft bearbeiten; das ist indes nur so gemeint, daß sie die christliche Gesinnung pflegt, welche die Personen veranlaßt ihren wissenschaftlichen Beruf als einen gottgewollten zu treiben und die Wissenschaft als gottgewollte richtig zu schätzen und gewissenhaft zu bearbeiten, sie weder zu vergöttern noch sie zu unterschätzen. Inhaltlich wird durch eben diese Gesinnung die Selbständigkeit wissenschaftlicher Forschung nicht gestört; es wäre ein völliges frommes Mißverständnis, wenn man fordern würde, daß eine christlich gesinnte Forschung bei der wissenschaftlichen Arbeit sich durch praktisch religiöse Interessen bestimmen lassen müßte, während vielmehr inhaltlich der Mann der Wissenschaft lediglich von der Beschaffenheit der zu erforschenden Objekte und der denselben entsprechenden Methode der Forschung sich abhängig machen darf. Nur die Gesinnung, mit der geforscht wird, unterliegt dem Einfluß der Kirche, was auf die Energie der Forschung günstig wirken kann.

Aber diese Einwirkungen der Kirche lassen sich nicht genauer fixieren, teils weil der Einfluß des Christentums auf die Volksseele inkommensurabel ist, teils weil die Gesinnung der Forscher sich nicht immer feststellen läßt, auch nicht immer eine christliche sein muß, damit wertvolle wissenschaftliche Resultate zutage gefördert werden, sondern dazu oft Liebe zur Wissenschaft genügt, besonders wo es sich um einzelne wissenschaftliche Produkte handelt, denen man schwerlich die etwa z. B. bis zur Vergötterung gesteigerte Liebe zur Wissenschaft sofort anmerkt.

Am stärksten beeinflußt die Kirche die weltliche Wissenschaft mittelbar durch ihre eigene Wissenschaft, durch die Theologie [2]). Unsere Aufgabe wird sich daher darauf konzentrieren, das Ver-

---

1) Vgl. Schleiermacher, Entwurf eines Systems der Sittenlehre, § 279.

2) Vgl. o. § 15, S. 138.

hältnis der Theologie zur weltlichen Wissenschaft näher zu bestimmen. Die Untersuchungen, welche hier gemacht werden müßten, sind außerordentlich weitschichtig; sie müßten, um erschöpfend zu sein, alle die Punkte berühren, wo die Theologie mit einer weltlichen Wissenschaft zusammenstößt. Wir beschränken uns indes darauf, das Verhältnis der Theologie zur Philosophie und Naturwissenschaft ins Auge zu fassen und den einheitlichen Zusammenschluß kirchlicher und weltlicher Wissenschaft zu einem wissenschaftlichen Ganzen zu betrachten.

Zunächst ist hier zu bedenken, daß die Wissenschaft vor dem Christentume schon eine bedeutende Rolle gespielt hat, daß insbesondere die Philosophie Anschauungen zutage gefördert hatte, mit denen sich das Christentum auseinandersetzen mußte. Schon hier entstand ein Kampf, welcher zur Folge hatte, daß die hervorragenden Vertreter christlicher Wissenschaft an vielen Punkten dem Einfluß griechischer Philosophie sich nicht zu entziehen vermochten. Die weitere Entwickelung im Mittelalter führte dann zu der Herrschaft der Theologie über alle Gebiete des Wissens, jedoch nicht ohne daß die Theologie selbst stark von griechischer und teilweise arabischer Philosophie beeinflußt gewesen wäre. In der neueren Zeit dagegen emanzipierte sich sowohl Naturwissenschaft wie Philosophie immer mehr von der theologischen Vormundschaft und die Stellung der weltlichen Wissenschaft zu der kirchlichen wurde teils eine feindliche, teils eine gleichgültige, teils wurde auf Grund der Selbständigkeit einer jeden eine freundliche gegenseitige Beziehung angestrebt. Betrachten wir diese Stellungen noch etwas genauer.

Daß die Kirche nicht mehr die mittelalterliche Vorstellung von dem Verhältnisse der Theologie zur Philosophie zur Geltung bringen kann, braucht nach allem Bisherigen kaum erwähnt zu werden. Zwar wird noch jetzt die Forderung katholischer Universitäten gestellt, und in Amerika tragen die meisten wissenschaftlichen Anstalten noch konfessionellen Charakter. Allein da ist ein selbständiges Forschen, wie es dem jedesmaligen Gegenstand der Untersuchung angemessen ist, kaum möglich. Daß die Kirche aber von einer solchen Abhängigkeit der Wissenschaft von ihr irgendwelche dauernde Frucht haben sollte, ist kaum denkbar. Denn

was kann es der Kirche helfen, wenn sie mit ihrer Wissenschaft alle anderen Gebiete beherrschen will, in die man, selbst unfehlbare religiöse Erkenntnis vorausgesetzt, durch religiöse Kenntnisse keinen Einblick gewinnen kann? Die Theologie hat sich freilich schwer dieses Anspruches entschlagen. Selbst innerhalb der Entwickelung des Protestantismus ist zum Teil die Einsicht erst das Verdienst des Rationalismus, daß die kirchliche Wissenschaft sich auf ihr spezielles Gebiet beschränken müsse [1]). Und doch können Übergriffe in andere Gebiete lediglich der kirchlichen Wissenschaft Schaden bringen, weil, falls sie zu ihren Thesen Zustimmung fordert, sie durch solchen Versuch der Einschränkung wissenschaftlichen Forschens sich lediglich Feindschaft erweckt und durch den Mangel fachmännischer Kenntnis schließlich doch zum Rückzug gezwungen wird. Indes ist, wie gesagt, der Anspruch der Theologie auf allgemeine Herrschaft bedeutend gesunken, seit die weltliche Wissenschaft eine so große Entwickelung genommen hat, und es besteht eher die Furcht, daß die Theologie durch das Eindringen von Elementen weltlicher Wissenschaft in ihrer Selbständigkeit geschädigt werde. Daher versucht man beide Gebiete so zu trennen, daß jedes möglichst in seinen eigenen Grenzen von den Einflüssen des andern unbehelligt bleibe. Durch solche Grenzbestimmung soll den Streitigkeiten vorgebeugt werden.

So führt also sowohl die Einschränkung der Herrschaft kirchlicher Wissenschaft auf ihr Gebiet, als die Tendenz, dieselbe wenigstens in ihrer Selbständigkeit zu erhalten, zu dem Versuch, weltliche und kirchliche Wissenschaft möglichst auseinanderzuhalten. Da man aber sowohl jene Abgrenzung der theologischen Herrschaft gegen fremde Gebiete, als auch die Tendenz billigen muß, daß sich die Theologie nicht will von den weltlichen Wissenschaften beherrschen lassen, da sie einmal dem kirchlichen Interesse dient und diesen Gesichtspunkt nicht aus den Augen verlieren darf, sodann aber im Gebiet der religiösen Wahrheit auch wirkliche Erkenntnis, sei es Gottes und göttlicher Dinge oder wenigstens der psychologischen Beschaffenheit der Religion und ihres Wesens zu haben

1) Vgl. den instruktiven Aufsatz von Friedrich Nitzsch, Jahrbücher für protestantische Theologie 1875, S. 39 f. 248 f.

glaubt, die sie nicht preisgeben kann, so scheint der Gedanke der Trennung beider Gebiete durchaus geeignet, den Frieden innerhalb der Wissenschaft herzustellen.

In der That zielen nun auch eine Reihe Versuche innerhalb der Theologie darauf hin, ihr durch möglichste Absonderung ihre Selbständigkeit zu bewahren. Zunächst war es Schleiermacher, der im Gegensatz zu der Abhängigkeit der rationalistischen Theologie von der Philosophie der Wolffischen und später der Kantischen Schule auf die Selbständigkeit des religiösen Gebietes und infolge davon auch der Theologie drang, indem er der Theologie durch ihre Beziehung auf die Kirche und der systematischen Theologie insbesondere durch seine reflexive Methode, mit Hilfe deren er den Inhalt des selbständigen religiösen Bewußtseins wissenschaftlich darstellen wollte, ihre Selbständigkeit zu wahren suchte. Den Schleiermacherschen Gedanken, eine scharfe Grenze so festzustellen, daß die Theologie dabei auch das Ihrige behielt, haben andere in der Weise ausgebildet, daß sie den Kantischen Dualismus zwischen praktischer und theoretischer Philosophie so verwendeten, daß sie der Theologie die Stelle zuwiesen, welche bei Kant die praktische Philosophie einnimmt, und auf diese Weise meinten, der Theologie gegenüber den Naturwissenschaften und überhaupt gegenüber aller theoretischen Wissenschaft einen selbständigen Ort reserviert zu haben [1]). Noch andere haben mehr im Anschluß an Jakobi die Theologie auf ein von allem Denken möglichst unabhängiges Gefühl zurückgeführt, die Theologie also psychologisch fundamentiert [2]). Um nun aber die Selbständigkeit der Theologie noch stärken zu können, legen sowohl die auf Kant als auf Jakobi sich Stützenden ein um so größeres Gewicht auf die Kirche. Endlich könnte man noch diejenigen Versuche hierherziehen, welche im wesentlichen nur eine Schrift- oder Bekenntnistheologie aufstellen wollen und so die Selbständigkeit der Theologie durch ihre Begründung in der Schrift oder den Bekenntnissen garantiert sehen.

---

1) So die Schule der Neukantianer, besonders Herrmann, Die Religion ꝛc., Vorrede S. IX.

2) So Lipsius, Lehrbuch der Dogmatik.

Überschauen wir diese Versuche, so sind sie teils auf ein inhaltliches, teils auf ein formelles Prinzip gegründet; aber von keinem derselben wird man sagen können, daß die gewünschte Isolierung wirklich erreicht sei. Schleiermacher hat wenigstens die Selbständigkeit des religiösen Prinzips festzustellen gewußt, insofern er das eigentümliche Wesen der Religion im Unterschiede vom Sittlichen und vom Wissen fixierte und ein unmittelbares Berührt=werden von Gott in mystischer Weise anerkannte, das, weil als absolutes Abhängigkeits= (nicht als Identitäts=)Gefühl beschrieben, durchaus nicht als Spinozisch bezeichnet werden kann. Allein die Tendenz, die Theologie außer allem Zusammenhang mit der Philosophie zu erhalten, von formalen Einflüssen abgesehen, ist von ihm selbst nicht durchgeführt worden. Denn er hätte sonst nicht die Ethik als christliche Sitte in der Weise dürfen bearbeiten, daß er dabei überall die philosophische Ethik voraussetzte. Auch trägt seine Dogmatik nicht bloß in formeller, sondern auch in inhaltlicher Beziehung die Spuren seiner philosophischen Überzeugungen. Seine Gotteslehre z. B. ist durch die Schellingische „Identität" bestimmt, wenigstens insofern Gott gegensatzlose Einheit aller Gegensätze sein soll, während er freilich die Welt als Korrelat Gottes bezeichnet und eben damit dem Pantheismus aus dem Wege gehen will. Seine Lehre vom Sündenfall und Urstand, wie seine Eschatologie, kann zwar von dem Grundsatz, daß die Dogmatik es nur mit der gegenwärtigen Erfahrung des Christen zu thun habe, also von dem religiösen Prinzip aus gerechtfertigt werden, ist aber doch zugleich mit bedingt von seiner allgemeinen Tendenz, die Entwickelung in ihrem Verlauf ins Auge zu fassen, ohne auf Anfang und Ende zu sehen, was mit seiner Art, die die Welt bestimmenden Gegensätze philosophisch zu begreifen, zusammenhängt; seine Lehre von der Sünde ist durch seine psychologischen Voraussetzungen mit bedingt u. s. w.

Im Zusammenhang mit Jakobi ist der Schleiermachersche Versuch der Verselbständigung der Theologie nach der Seite hin ausgebildet worden, daß die Religion wesentlich psychologisch begründet wird; während bei Schleiermacher noch eine objektive Basis der Religion anerkannt wird, so wird hier der Gegensatz gegen die Erkenntnis so weit getrieben, daß ein objektives Erkennen selbst der

Existenz Gottes bezweifelt wird [1]). Um so mehr aber soll nun die Religion im Gefühl ihre selbständige Stelle haben und die Subjektivität des Gefühls soll durch die Gemeinschaft und die Rücksicht auf dieselbe gezügelt werden. Daß nun aber diese Theologie die skeptische Philosophie A. Langes zur Voraussetzung hat und daß der Maßstab der Kritik, welcher an das Dogma gelegt wird, überall von den Voraussetzungen teils dieser, teils der Hegelschen Denkweise bestimmt ist, wird ein Kundiger kaum leugnen können, so daß hier die philosophische Basis nur der theologischen Skepsis zur Unterlage dienen muß.

Ebenso erreicht der Versuch, durch Anknüpfung an die Kantische Ethik die Theologie selbständig zu stellen, nicht seinen Zweck, weil bei Kant die Religion gegenüber der Ethik nicht zu ihrer Selbständigkeit kommt. Das aber, worin dieser Versuch von Kant abweicht, gereicht zu großem Teil nicht zu seinem Vorteil. Das im Verhältnis zu Kant [2]) gesteigerte Abweisen alles Zusammenhanges der Metaphysik und der Naturwissenschaft mit der Ethik und mit der auf sie gebauten Theologie vonseiten dieser neukantischen Theologie führte notwendig bei konsequentem Denken zu einer gespenstischen Ethik und einem Gott, der ohne Macht ist, ein Standpunkt, der hierin dem „Evangelium der armen Seele" der Hauptsache nach verwandt ist [3]); allein das Bewußtsein von der göttlichen Allmacht ist das Fundament aller Religion, auf das allein auch das Bewußtsein der Freiheit gegründet werden kann. Der Unterschied dieser neueren Richtung von der alten Kantischen besteht ferner darin, daß das Ethische weniger fest aprioriſch [4]) fundamentiert wird, daß das unbedingte Recht des sittlich Guten, offenbar im Nachgeben gegen die eudämonistische Richtung der Zeit, weniger scharf als bei Kant hervorgehoben wird [5]), der

1) Vgl. Lipsius a. a. O., § 73 f. 213 f. 256 f.

2) Vgl. die Kritik der Urteilskraft, Werke ed. Rosenkranz, Bd. IV, S. 266. 326 f.; Harms, Geschichte der Philosophie seit Kant, S. 267 f.

3) Vgl. hierüber meine Abhandlung „Über das Wesen der Religion", in den Studien und Kritiken 1883, Heft 2, S. 230.

4) Es wird mehr psychologisch fundamentiert, das ist eine Abschwächung gegen Kant, die unten noch näher besprochen wird.

5) Es ist nicht zu verwundern, wenn, durch den Naturalismus beein-

den Begriff des Guten als Selbstzweck weit energischer geltend macht, indem er die Unverletzlichkeit des Guten behauptet, und ein stellvertretendes Leiden des neuen Menschen für den alten fordert. Je stärker aber gerade die Unverletzlichkeit des Guten betont wird, seine volle Kraft sich selbst zu behaupten, um so mehr gewinnt die Ethik, also auch die etwa auf sie gebaute Theologie ihre volle eigentümliche Selbständigkeit. Wenn ferner die Selbständigkeit der Theologie durch stärkere Betonung der historischen Erscheinung der Kirche als bei Kant erreicht werden soll, so wird damit das Gewicht, das Kant auf die persönliche Gewißheit legt, bedeutend abgeschwächt, ohne daß die von Kant abweichende Stellung der Kirche auch nur genügend motiviert wäre. Man könnte noch einsehen, daß die Gemeinschaft, welche sich die sittliche Aufgabe als gottgewollte vergegenwärtigt, dadurch dem Einzelwillen einen neuen Impuls verleiht. Daß aber der Mensch, der volle moralische Einsicht hat, mit seiner Gewißheit an die Kirche soll gebunden sein, ist nicht zu verstehen. Denn ist der Inhalt der kirchlichen Verkündigung nichts anderes, als daß Gott der verzeihende Vater sei und daß man bei rechtem Erfüllen des göttlichen Willens, bei der Mitarbeit an dem Reiche Gottes Gottes Wohlgefallen sich erhalten könne, so ist in der That nicht verständlich, warum dieser in der bezeichneten Hinsicht hinter Kant wie gesagt zurückgehende Gedankeninhalt auf die Versicherung der Kirche basiert zu werden braucht. Nachdem Christus einmal diese allgemeingültigen Wahrheiten ausgesprochen hat, kann sie jeder sich aneignen, und es ist durchaus nicht deutlich gemacht, weshalb denn an die Gemeinschaft der Kirche die Gewißheit von diesen Wahrheiten soll gebunden sein. Wird nichts anderes in der Kirche gegeben, als was nunmehr jeder selbst mit seiner Vernunft

---

flußt, auch das Sittliche schließlich nicht mehr als ein absolut Notwendiges und in sich Wertvolles, sondern als ein psychologisches Faktum aufgefaßt wird und der Beweis für das Christentum lediglich darin gefunden werden soll, daß es das Sittliche auf die bis jetzt höchste Stufe geführt habe, oder daß die Sittlichkeit, welche im Durchschnitt die höchste sei, nur unter Voraussetzung des Christentums denkbar sei. Da ist auf die Absolutheit des Sittlichen, um seiner empirischen Entwickelung willen, verzichtet. So in der anonymen Schrift: „Der christliche Glaube und die menschliche Freiheit."

einsehen kann, so ist die Kirche vielleicht nötig, um die Masse aufzuklären; die Aufgeklärten bedürfen ihrer kaum für ihre moralische Einsicht. Oder man müßte zu der Skepsis seine Zuflucht nehmen und sagen: weil die Vernunft diese Wahrheiten nicht erkenne, sei die Kirche notwendig, welche uns über sie Gewißheit gebe. Allein dann hätte man wahrlich wenig Grund mehr, die Kantische Philosophie zur Basis zu machen für eine solche Selbständigkeit der Theologie, die zu einem reinen Autoritätsglauben, „Heteronomie", führte, die Kant bekanntlich auf das schärfste im praktischen Gebiete verwirft. Dann würde man sich überhaupt dem Glauben der Gemeinde, wie er ist, unterwerfen müssen, könnte ihn aber nicht von Kantischen Prinzipien aus zu modifizieren versuchen [1]).

1) Ich habe nicht einzusehen vermocht, daß diese Anschauung die Theologie selbständig stellen könne. Die Religion ist nach dieser Anschauung kaum mehr als die mit dem sittlichen Bewußtsein verbundene Vorstellung von Gott, sei das sittliche Handeln nun Thätigkeit oder Ergebung, Anerkennung der Vorsehung. Wer auf ein unmittelbares Verhältnis zu Christus (doch wohl auch zu Gott) Gewicht legt, wird ein Schwarmgeist gescholten (Ritschl, Theologie und Metaphysik, S. 48). Die Einheit zwischen Gott und dem Menschen besteht in dem gemeinsamen Inhalt des Willens beider. Das kann nun mehr im konsequenten Anschluß an Kant so verstanden werden, daß wir schon ein Bewußtsein von dem Sittlichen, dem Willen Gottes in der praktischen Vernunft haben, — oder im Abfall von Kant so, daß der Wille Gottes erst in der Kirche offenbar werde. Offenbar hat im letzteren Falle die Theologie am meisten Aussicht auf Selbständigkeit. Wird nun das letztere damit motiviert, daß wir als Sünder nicht einsehen, daß Gott unser Vater sein wolle und daß er dies in der Kirche als seinen Willen mitteile, so ist entweder auch diese Mitteilung vernünftig — und sie muß, scheint's, sehr vernünftig sein, um sich gegen die sonst auch von Kant in seiner Weise geltend gemachte Notwendigkeit einer Sühne für das verletzte Recht des Guten siegreich behaupten zu können — dann aber ist kein vernünftiger Grund, weshalb, nachdem diese Wahrheit bekannt geworden ist, wir mit unserer Erkenntnis derselben an die Versicherung der Kirche gebunden sein sollen. Oder diese Wahrheit ist in der That übervernünftig und kann also auch nicht erkannt werden. Dann müssen wir uns allerdings auf die Aussage der Kirche autoritativ verlassen. Aber damit ist dann auch der Kantische Standpunkt vollkommen verlassen, an die Stelle der Selbstgewißheit, die man doch nicht völlig preisgeben will, tritt die Abhängigkeit der Gewißheit von der Kirche. In der That finden wir hier weder die Kantische Auffassung noch die zuletzt bezeichnete konsequent durchgeführt. Einen Versuch, beide zu verschmelzen, macht Herrmann, denn er will einerseits nicht

Kurz, man sieht nicht ein, weshalb eine auf Kantische Moral gebaute Theologie sich dadurch besonders als selbständige Wissenschaft dokumentieren soll, daß sie sich als kirchliche gebärdet. Und auf welche kirchliche Gemeinschaft sollte sie sich beziehen? auf die organisierte empirische Kirche oder auf die nicht mit der organisierten Kirche identische Gemeinde der Gläubigen? Im letzteren Falle ist ihre Beziehung auf die Kirche bedeutungslos, da sie ihr praktische Dienste nicht leisten kann, es aber auch keine Bedeutung haben kann, ihren Inhalt besonders als kirchlichen hervorzuheben. Denn ob einer oder viele dieselbe Einsicht haben, kann für die Gewißheit nur von Bedeutung sein, wenn ihr Inhalt nicht als in sich wahr erkannt werden kann. Dann aber ist es immer besser, sich an die Kirche als historische Gründung und konstituierte empirische Gemeinde zu halten. Dann wird die Zugehörigkeit zu ihr die Heilsbedingung und die Wissenschaft hängt von ihr ab, weil sie allein die Garantie für die

aufgeben, daß wir mit unserem Glauben an die Kirche gewiesen seien, weil das Reich Gottes Widerstand erfahre und durch die Sünde unsere Erkenntnis von Gottes Liebeswillen verfinstert sei. Da sei es besonders das in der Kirche vorhandene Bild Christi, welches unseren Glauben an Gottes Liebeswillen und an die Reichsaufgabe stütze, da er dieses Reich zu seinem Beruf gemacht, es als Gottes Willen erfaßt, und in dieser moralischen Einheit mit Gott die Welt „geistig" beherrscht hat. Dazu kommt, daß unsere Glaubensschwäche durch das Bewußtsein, die Gemeinschaft teile denselben Glauben, gehoben werden soll. Auf der andern Seite aber soll der Inhalt des Glaubens nicht unvernünftig, oder übervernünftig, sondern durchaus der sittlichen Vernunft entsprechend sein. Da sollte man freilich denken, daß in demselben Maße, als dies letztere zum Bewußtsein kommt, die Bedeutung Christi und der Kirche zurücktritt und beide nur so zu sagen als Hilfsvorstellungen, als Vorspann benutzt werden können in schwachen Stunden oder für die schwache Masse. Dann ist es doch aber kaum möglich, der Kirche irgendwie eine so selbständige Stellung zu lassen, daß durch die Beziehung auf sie die Theologie einen selbständigen Charakter erhielte. Das würde nur erreicht, wenn die Kirche eine autoritative Stellung hätte. Allein die Auffassung, nach welcher Christus und die Kirche nur als Hilfsvorstellungen zugezogen werden, entspricht durchaus der Grundansicht, nach der Gott Hilfsvorstellung für das Sittliche ist, seinen Selbstzweck (nicht etwa in sich) sondern in seinem Reiche hat, d. h. in der sittlichen Liebesgemeinschaft der Menschen. Vgl. meine Abhandlung über „Das Wesen der Religion" (Studien und Kritiken 1883), S. 229—238.

Wahrheit des Inhaltes giebt. Allein da ist Kant völlig verlassen. Giebt man aber die Vernünftigkeit des Inhaltes zu, und will die Beziehung der Theologie auf die Kirche dennoch festhalten, so müßte Gott, was zu der Kantischen Basis gar nicht paßt, willkürlich an die Zugehörigkeit zu ihr die heilbringende Erkenntnis gebunden haben, eine Vorstellung, in der aber in der That sich doch wieder nur ein Zweifel an der sittlichen Vernunfterkenntnis aussprächе. So kann man nicht behaupten, daß diese Art von Beziehung auf die Kirche, die bei Schleiermacher ein ganz anderes, dem Sittlichen und Erkennen gegenüber eigentümlich fundamentiertes Gebiet hat, der Theologie ihre Selbständigkeit gegenüber der Philosophie garantiere. Vielmehr ist hier eine Zusammenschweißung des Kantischen Religionsbegriffes, wo Religion ein Hilfsmittel für die Sittlichkeit ist, mit der Schleiermacherschen Beziehung der Theologie auf die Kirche, die nicht zusammenhalten kann. Schleiermacher, der der Religion und darum auch der Kirche ihr eigenes Gebiet zuwies, konnte auch die Theologie durch Beziehung auf die Kirche weit eher selbständig zu stellen versuchen [1]).

Aber selbst zugegeben, die Theologie habe bei dieser Auffassungsweise ihr eigenes Gebiet, so wird man doch sagen müssen, daß die Selbständigkeit der Theologie hier vollständig auf der Basis der Kantischen Philosophie ruht, wie sie hier aufgefaßt wird, daß also, so lange nicht diese neukantische Lehre in der Philosophie unbestritten ist, dieses ganze Fundament der Theologie nicht den philosophischen Diskussionen entzogen ist; vielmehr muß gerade bei diesem Versuch die Theologie in der Abhängigkeit von der Philosophie erhalten bleiben, da die Verteidigung ihrer Selbständigkeit nicht mit theologischen, sondern mit philosophischen

1) Wenn sein Religionsbegriff mystikalisch und ästhetisch genannt wird, so ist das insofern richtig, als bei ihm im Anfang die ästhetische Weltauffassung mit demselben verbunden wurde, das Innewerden der Harmonie des Universum mit dem Innewerden Gottes verschmolzen wurde. Allein dieses ästhetische Moment ganz zu beseitigen, ist keine Korrektur dieser Einseitigkeit; und ferner hat doch Schleiermacher später diese ästhetische Seite gegenüber der ethischen in ihre Grenzen gewiesen. Welche zentrale Stellung in Schleiermachers Weltanschauung die Ethik einnimmt, darüber vgl. Twesten, Gedächtnisrede zur Feier des hundertjährigen Geburtstags Schleiermachers.

Waffen geführt werden muß. Und wie willkürlich ist es ferner, die Ethik der philosophischen Betrachtungsweise zu entziehen! [1])

Weit eher empfiehlt sich daher der Versuch, die Theologie durch Beschränkung auf Schrift oder Kirche selbständig zu stellen und sie als Schrifttheologie oder als kirchliche, bekenntnismäßige Theologie zu charakterisieren [2]). Hier hat sie ihr eigenes Gebiet. Allein wir haben ja schon gesehen, daß die Theologie selbst bei dieser Beschränkung nicht stehen bleiben kann [3]). Hier ist nur hinzuzufügen, daß auch Theologen dieser Richtungen keineswegs imstande sind, die Theologie völlig selbständig gegen die Philosophie zu stellen, und eben hierdurch zugleich zeigen, daß es der Theologie nicht gelingen kann, als bloß empirische Wissenschaft sich zu behaupten. Es bedarf hier nur der Erinnerung daran, wie z. B. v. Hofmann in seinen trinitarischen Spekulationen und in seiner Versöhnungslehre eigene Wege geht, wie Beck durch den Gegensatz gegen den Hegelschen Pantheismus sich zu einem völlig einseitigen Individualismus hat drängen lassen, wie konfessionelle Dogmatiker mit Vorliebe der Kenose huldigen, die ohne die Schelling-Hegelsche Spekulation kaum denkbar wäre oder einem trinitarischen Subordinationismus das Wort reden, der wahrlich nicht bekenntnismäßig ist.

Aber nicht minder zeigt auch das Vorhandensein einer

---

1) Das trifft besonders Herrmann, der die Unabhängigkeit der Theologie auf diesem Wege feststellen will. Vgl. a. a. O., Vorrede IX. Vorsichtiger ist Ritschl selbst, der in seiner „Theologie und Metaphysik" betont, eine Erkenntnistheorie sei notwendig, aber freilich darum doch der Metaphysik nicht hold ist. Übrigens stimmt er in seinem Nominalismus keineswegs so sehr mit Lotze, wie er S. 37 meint, da Lotze Gott als metaphysische Substanz anerkennt. „Mikrokosmus", Bd. III, S. 481. 483. 576. Auch ist das Urteil Ritschls über Schleiermacher in auffallendem Widerspruche mit sich selbst, da er nach S. 51 seine Methode gegen eine „schlaffe Vermittelungstheologie" in Schutz nehmen will, S. 62 dagegen seiner Methode denselben „Grundfehler" vorwirft, „natürliche Theologie" zuzulassen.

2) Ritschl selbst scheint das zu empfinden, wenn er nunmehr bemüht ist, nicht gerade im Einklang mit seiner Vergangenheit seine Theologie als spezifisch-lutherische zu empfehlen. Vgl. die Vorrede zur Geschichte des Pietismus.

3) S. o. S. 122f.

spekulativen Theologie, die aus ihrer Verbindung mit der Philosophie kein Hehl macht, und die man in einen rechten und linken Flügel teilen könnte, daß das Bestreben die Theologie in der bezeichneten Weise zu isolieren durchaus noch nicht die allgemeine Anerkennung gefunden hat. Ja, man wird trotz aller Einreden zugestehen müssen, daß diese spekulative Theologie mit mindestens demselben Rechte als jene Jakobi-Kantischen Theologen sich auf das dermalige Bewußtsein der Gemeinde beziehen kann, die, je mehr sie im Inhalt sich dem kirchlichen Bewußtsein gegenüber frei bewegen, um so mehr formell die Autorität der Kirche betonen [1]). Es liegt eine große Gefahr für den protestantischen Charakter der Theologie in diesem Verfahren, daß, wenn man inhaltlich mit der Kirche nicht völlig zusammenstimmen kann, man ihre formelle Autorität um so mehr aufrecht erhalten zu müssen meint.

Es ist in der That unmöglich, die Theologie in der Weise gegen die Philosophie abzuschließen, wie es von den bezeichneten Standpunkten gewünscht wird [2]). Denn entweder müßte der Beweis geliefert werden, daß die Philosophie keine Einsicht in diese Dinge habe und daher der Theologie das Feld räumen müsse, oder es müßte behauptet werden, der Inhalt der Theologie sei überhaupt nicht Gegenstand objektiver Erkenntnis. Trifft beides nicht zu, so bleibt nur übrig, daß Theologie und Philosophie in ein positives gegenseitiges Verhältnis treten müssen, weil sie ein beiden gemeinsames Gebiet bearbeiten.

1) Der Anspruch jener Theologen, so zu sagen für sich ausschließliche Geltung zu fordern, und zwar hauptsächlich, weil sie allein das wahre Christentum vertreten, während die bisher als kirchlich und christlich geltenden Theologen wegen Einmischung metaphysischer Fragen als Verderber des wahren Christentums bezeichnet werden, mahnt so sehr an den Ton exklusivkonfessioneller Theologie, daß man fast vermuten möchte, der Eifer des Angriffs soll die Schwäche der eigenen Position decken. Wer für sich Freiheit gegenüber der kirchlichen Tradition in Anspruch nimmt, soll sie auch andern gönnen und nicht gleich einen Standpunkt, der vielleicht wissenschaftlich ihm bedenklich erscheinen mag, auch als dem Christentum gefährlich und unchristlich angreifen.

2) Vgl. übrigens inbezug auf diese und die folgende Auseinandersetzung, soweit der Religionsbegriff in Betracht kommt, meine Abhandlung in den Theologischen Studien und Kritiken 1888, Heft 2: „Über das Wesen der Religion".

Die Versuche nun, welche die Aufgabe der Theologie ableugnen, den Glaubensinhalt als objektive Wahrheit aufzuzeigen, können nur darauf zurückgehen, die Religion entweder in das Gefühl und die Phantasie oder in den Willen zu verlegen, oder überhaupt auf skeptischer Basis eine dem Erkennen fremde Autorität geltend zu machen.

Wenn die Theologie einfach den Inhalt des subjektiven Gefühles zur Darstellung bringen würde, gleichgültig ob derselbe in sich wahr sei oder nicht, so würde sie allerdings sich abschließen können. Allein damit würde der Inhalt derselben sich nur auf Vorgänge im Subjekt beziehen. Die Theologie, welche den Vorstellungsinhalt in eine den Anforderungen des Erkennens entsprechende Form brächte, hätte wissenschaftlich einen höchst untergeordneten Wert. Denn nicht das würde hier den Inhalt des Wissenswerten ausmachen können, welchen Inhalt die Seele von ihrem religiösen Bedürfnis aus für wahr hält — da das doch nur Vorstellungen ohne wahre Realität wären —, sondern vielmehr auf die psychologische Erklärung der Gefühle würde es ankommen. Der Inhalt des Gefühls ist aber hier Gott mit seinen Thaten, so glaubt es wenigstens der Fromme. Diesen Inhalt als solchen zu erkennen hat der Fromme und die Kirche ein Interesse; aber diesen für sich zu beschreiben würde kein Gegenstand der Wissenschaft sein können, da vielmehr dieser Inhalt sich in ein psychologisches Phänomen auflöste, welch letzteres zu beleuchten die Aufgabe der Wissenschaft wäre. Da aber eine solche Analyse nur den subjektiven Wert dieser Vorstellungen zum Bewußtsein brächte, würde damit der Kirche [1]) wenig gedient sein, weil ihr Glaubensinhalt stets von der auflösenden kritischen Arbeit der psychologischen Analyse bedroht wäre. Was an einer solchen Darstellung für die Kirche wertvoll wäre, hätte wissenschaftlich keine Bedeutung, und die wissenschaftliche Analyse, die nicht bei der bloßen Registrierung des Gefühlsinhaltes stehen bleiben, sondern ihn psychologisch er-

1) Vgl. Biedermann: „Unsere Stellung zu Christus", Protestantische Kirchenzeitung (1882), Nr. 30, S. 703: „Ebenso wenig als ein bloßer Sprechsaal für religiöse Meinungen ist die Kirche ein bloßer Konzertsaal zum Austönen religiöser Gefühle. Die Gefühle müssen doch ihren bestimmten Grund, die Töne ihren Text haben; sonst verklingen sie leer in der Luft."

klären würde, müßte den Glauben der Kirche bedrohen, der es doch nicht gleichgültig sein kann, ob Gott wissenschaftlich angesehen eine bloße Hypothese ist. Würde man nun versuchen herauszuschälen, was an dem Inhalt der Religion objektive Wahrheit beanspruchen könne, so würde man über den bloßen Gefühlsstandpunkt hinausgehen. Wollte man das nicht, so wäre die Religion in das Gebiet psychologischer Bedürfnisse gewiesen, deren Befriedigung gegen Wahrheit gleichgültig wäre, was zwischen Religion und Erkennen, Glauben und Wissen einen hiatus hervorriefe, praktisch aber die Religion leicht eudämonistisch färben würde, indem das Subjekt durch sie seine subjektiven Bedürfnisse, die doch nur nach dem Wohlsein gemessen werden könnten, befriedigte, Gott also oder die Vorstellung von ihm lediglich zum Mittel für das Wohlsein des Subjektes gemacht würde.

Die andere Form, unter der man die Aufgabe der Theologie objektive Erkenntnis zu gewinnen, leugnen könnte, würde zum Verständnis des religiösen Phänomens auf den Willen rekurrieren. Da unterscheidet man zwei Arten der Betrachtung, die Schätzung der Welt unter dem Gesichtspunkt des Wertes und die rein objektive Betrachtungsweise. Die praktischen Wissenschaften haben die erstere Aufgabe, die theoretischen die letztere, und beide haben nichts mit einander gemein; die Theologie ist natürlich praktische Wissenschaft. Nun giebt es aber verschiedene Formen der Wertschätzung. Das Schöne, das gefällt, unterliegt nicht minder einem ästhetischen Werturteil, wie das Gute, das Anspruch macht auf den Willen, einem moralischen Werturteile unterliegt und endlich wird auch das Werturteil gefällt nach dem Maßstabe der Luft, die dies oder jenes Objekt hervorbringt. Es müßte also erst genau festgestellt werden, mit welcher Art der Wertschätzung es die Theologie zu thun habe. Wenn man aber auch nur das sittlich Gute ihr zuzählt, so bleibt immer noch die Frage, nach welchem Maßstabe von dem Subjekt die Wertschätzung vollzogen werde. Denn daß das Subjekt den Wert bestimmt, da nur für das Subjekt Werte existieren sollen, versteht sich hier von selbst. Der Maßstab der moralischen Wertschätzung kann natürlich nicht in der Willkür des Subjekts, sondern nur entweder in der empirisch gegebenen Natur des Menschen oder in einem

aprioriſchen ſchlechthin gültigen Geſetz gefunden werden. Entweder iſt das letzte der Fall. Dann iſt aber einmal nicht begreiflich, warum dieſes objektive Geſetz, das an den Willen Anſpruch macht, das Realiſierung ſeiner Forderungen in der empiriſchen Welt fordert, vollkommen dem Naturgeſetz fremd ſein ſoll: hat doch Kant gerade auf die Zuſammenſtimmung beider ſeinen Gottesbeweis aufgebaut. Es iſt ja wahr, daß man die Natur ſelbſt verſchieden betrachtet, wenn man ſie rein nur nach dem Mechanismus und wenn man ſie als Dienerin des vernünftigen Willens betrachtet. Allein gerade der Naturmechanismus muß eingerichtet ſein auf dieſen Dienſt und über ſich hinausweiſen, und der ſittliche Zweckbegriff fordert ihn als Mittel. Wenn das Sittengeſetz die Natur mit in ſeinen Bereich zieht, wenn das Sittliche noch gar nicht iſt, wenn es nicht vom Sollen zum Sein, zur Erſcheinung in Thaten gekommen iſt, ſo kann die Betrachtung der Welt der Zwecke gar nicht außer Zuſammenhang mit der Naturbetrachtung ſtehen. Und ebenſo iſt es dann ganz unmöglich, dem Sittlichen alle ontologiſche oder metaphyſiſche Bedeutung abzuſprechen [1]), wenn dasſelbe nicht rein nur Forderung des Denkens bleiben ſoll. Denn ſchon in einem energiſchen Willen hat es Wirklichkeit, falls man nicht dem Willen [2]) alle reale, onto-

1) Das thut Herrmann in der ausgiebigſten Weiſe, um ſchließlich an vielen andern Stellen einzugeſtehen, daß Gott allmächtig ſein, daß das Sittliche Exiſtenz haben müſſe, daß es die Natur in ſeine Dienſte nehme u. ſ. w. Wie kann man von Hiſtoriſchem reden, wenn man die Natur beiſeite läßt! Vgl. z. B. S. 389. 318 f. 392. 348. 403 u. ſ. w. Soll aber nur geſagt werden, für die Ethik ſei es einerlei, wie dies möglich ſei, daß die Natur als Mittel verwandt werde; ihr komme es nur darauf an, daß ſie ſo verwendet werden könne, ſo iſt auch dieſe Unterſcheidung nicht haltbar, da vielmehr, wie Kant richtig erkennt, jede Naturerkenntnis, die auf einen Zweck deutet, der Moral willkommen ſein muß.

2) Hier kann bei Ablehnung aller Metaphyſik und konſequentem Nominalismus ſogar der Standpunkt erreicht werden, daß die Exiſtenz des Willens bezweifelt wird und man nur bei der thatſächlichen Reihe ſeiner Wollungen und der entſprechenden Gefühle ſtehen bleibt, Erſcheinungen anerkennt, ohne erſcheinendes Ding. Dieſe Konſequenz iſt nicht ſo fern, als es ausſieht. Vgl. Ribot, Die experimentelle Pſychologie der Gegenwart in Deutſchland, der „eine Seelenlehre ohne Seele“ will. Warum auch nicht?

logische Bedeutung abstreiten will. Hat das Sittliche nicht ontologische Bedeutung, und Allgemeingültigkeit schlechthin, so kann ihm nur subjektiv psychologische Bedeutung zukommen. Es ist also entweder nur möglich, das Gesetz als allgemeingültiges, welches nicht bloß das Bewußtsein, sondern den Willen erfüllen, ja die Natur bestimmen will, das auf reale Existenz in Natur und Willen drängt, zu fassen und dann diese Trennung aufzugeben, welche dem Ethischen alle ontologische Bedeutung und alle Beziehung zur physikalischen Erkenntnis abspricht, wodurch auch die abgeschlossene Stellung der Theologie, sofern sie hierauf basiert wird, unmöglich würde, oder man kann dem Sittlichen nur psychologische Bedeutung lassen. Im letzten Falle würde der Maßstab für die Wertbestimmung nur aus der psychologischen Beschaffenheit des Menschen genommen werden können, die ethische Notwendigkeit auf eine bloß psychologische zurückgeführt sein; diese psychologische Natur des Menschen aber könnte man nur auf empirischem Wege kennen lernen. So würde die Ethik und die auf sie gebaute Theologie auch hier wieder in die Psychologie mit aufgenommen. Wie fatal es auf diesem Wege um die Absolutheit und Unbedingtheit des Sittengesetzes stehen würde, braucht nicht ausgeführt zu werden. Das Sittliche, seiner ontologischen Bedeutung entkleidet, würde im besten Falle auf eine den Subjekten psychologisch notwendige Vorstellung reduziert, wobei diese Notwendigkeit auch am Ende sich lediglich auf die faktische psychologische Beschaffenheit, die durch empirische Beobachtung [1]) sei es auch Selbstbeobachtung eruiert

---

Das Ich ist nur ein „abgeblaßter" Allgemeinbegriff, den wir zu den Einzelwollungen hinzudenken.

1) Das wird von Herrmann zwar mit Eifer in Abrede gestellt. Aber er vermag doch nicht darüber hinauszukommen, da das Ethische kein Sein hat, daß es sich nur als psychologisches Faktum zeigt, daß in uns die Vorstellung eines unbedingten Gesetzes entstehe. Es ist das Sittliche lediglich in der Vorstellung des Subjekts und könnte daher auch „Einbildung" sein (S. 270. 273). Dagegen soll nun einmal dies helfen, daß nicht ich allein, sondern die ganze Gemeinde diese Vorstellung hat (S. 403), ferner die historische Offenbarung, d. h. daß Christus dieser Idee entsprechend gelebt hat. Allein auch viele können Einbildungen haben. Die historische Offenbarung aber greift entweder über in das objektive Sein und nimmt

werden müßte, beschränkte. Damit aber wäre das Sittliche gerade der naturwissenschaftlich beobachtenden Methode unterworfen und seiner eigentümlichen Würde entkleidet. Durch eine derartige Begründung der Theologie auf eine so gefaßte Ethik sollte nun der Theologie ihre Selbständigkeit gewonnen sein? [1])

Ein dritter Weg könnte noch versucht werden, um das ob-

---

zugleich metaphysischen Charakter an. Damit ist dann also als das Wesen des Sittlichen zugegeben, daß es nicht ohne Sein seine Allgemeingültigkeit behaupten kann, daß es zugleich metaphysisch ist. Oder die Geschichte hat auch nichts mit Metaphysik zu thun. Dann ist auch bei Christo das Sittliche wie bei uns nur in seiner Vorstellung. Was soll uns dann eine *solche* Offenbarung helfen? Legt man auf Christi Leben und Beispiel das Gewicht, so muß das Ethische auch ein *Sein* haben.

1) Man halte uns nicht entgegen, daß diese Theologie ja ein ethisches Handeln, Liebesgemeinschaft der Geister, Reich Gottes, die Unbedingtheit des Sittlichen, seine Allgemeingültigkeit wolle. Uns handelt es sich hier um die Behauptung, man könne die Metaphysik für das Ethische entbehren. Und diese Behauptung hat die Ansicht zur Folge, daß die Allgemeingültigkeit des ethischen Werturteils subjektiv-psychologische Bedeutung habe, da ja die Wertschätzung nichts mit objektiver Wahrheit, mit dem Sein zu thun haben soll. *Herrmann* a. a. O., S. 100. Das *Urteil* über den Wert bleibt immer ein subjektives Urteil der Vorstellung, ein psychologisches Faktum, eine „*unbegreifliche Thatsache*" (S. 273) psychologischer Art, und *diese* Allgemeingültigkeit ist noch gar keine unbedingte, sondern gilt nur für die Vorstellung des Subjekts, wenn man nicht ein ontologisches Moment zuzieht, wie es Kant gethan, da ihm die praktische Vernunft eine Realität ist. Es sei hier zugleich darauf hingewiesen, wie bedenklich es ist, dem Willen die ontologische Bedeutung abzustreiten. Vgl. *Luthardt*: „Zur Beurteilung der Ritschlschen Theologie", Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben (1881), Heft XII, S. 629. 634, der hervorhebt, daß das Subjekt zu kurz komme. Ritschl sage: „Der Mensch in der Richtung seines Willens ist er selbst." Vielmehr müsse man sagen: „Der Mensch selbst ist in der Richtung seines Willens." Nur die einzelnen Erscheinungen des Willens in den Werken des Berufes finden die gebührende Berücksichtigung, gerade so wie Gott seinen *Selbstzweck* nur in dem Geisterreich hat; auch Gottes Wille ist nicht für sich etwas. Natürlich; denn der Wille hat keine ontologische Bedeutung für sich, vgl. o. S. 262, Anm. 2. Vgl. *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, 3. Aufl., S. 399—428 (die Paralogismen der Vernunft), der zwar hier eine rationale Psychologie leugnet, aber der praktischen Vernunft und dem Willen doch *Sein* zuschreibt, was freilich auf einen hiatus zwischen theoretischer und praktischer Vernunft bei ihm hinweist.

jektive Erkennen von der Theologie auszuſchließen, daß nämlich von der Unmöglichkeit der Erkenntnis göttlicher Dinge aus, alſo von der ſkeptiſchen Baſis aus einfach Unterwerfung unter die gegebene Autorität gefordert würde, deren Befehle göttliche ſeien, die der endliche Verſtand als wahr nicht zu erkennen vermöge. Und es will uns ſcheinen, daß auch die beiden vorgenannten Richtungen in dieſe dritte leicht einmünden können. Um dem Subjektivismus des Gefühls zu entgehen, weiſt die erſte auf die kirchliche Gemeinſchaft und die zweite thut desgleichen; wenn ſie beide pſychologiſch baſiert ſind, können ſie ſchließlich nur an das in der Gemeinſchaft faktiſch, ſei es für das Gefühl, ſei es für die praktiſche Erkenntnis Gebotene anknüpfen. Teils um der ſubjektiven Willkür zu entgehen, teils weil beide Anſchauungen zu einem wirklich in ſeinem Sein erkennbaren Unbedingten ſich nicht erheben, ſind ſie gezwungen, auf die Gemeinſchaft zu rekurrieren. Denn wenn nach Herrmann das Sittliche nichts mit dem Sein zu thun hat, wenn alſo ſeine Allgemeingültigkeit nur eine vorgeſtellte iſt, ſo iſt eben dies, daß die Gemeinſchaft wirklich übereinſtimmt, ja der einzig mögliche Beweis dafür, daß die vorgeſtellte Allgemeingültigkeit des Sittlichen nicht bloß in der Vorſtellung des Einzelnen exiſtiert [1]).

Kann nun der Theologie nicht das objektive Erkennen entzogen werden, ſo bliebe, um Philoſophie und Theologie zu trennen, die andere Möglichkeit übrig, daß der Philoſophie die Erkenntnis göttlicher Dinge abgeſprochen würde. Das kann beſonders in der Form geſchehen, daß auf die Übernatürlichkeit der Offenbarung verwieſen wird, ſo daß die Philoſophie kein Recht habe, hier in dieſem Gebiete mitzureden [2]). Wenn die Philoſophie als Welt-

1) Es iſt mir wohl bekannt, daß Herrmann die Tendenz hat, zu einer Selbſtgewißheit zu kommen. Allein ſo viel von Perſönlichkeit, Selbſtgewißheit geredet wird, läuft es doch darauf hinaus, daß dieſe im Gemeinſchaftsbewußtſein begründet ſein ſoll (S. 401. 403).

2) Dieſe Poſition ſcheint beſonders Frank („Syſtem der chriſtlichen Gewißheit", Bd. I, S. 25 f. 19) einzunehmen, wiewohl er anderſeits oft genug ſelbſt hervorhebt, daß die chriſtliche Wahrheit auch als Wahrheit zu erweiſen ſei (Bd. I, S. 21. 84), daß das Chriſtentum den Menſchen erſt in ſeinem Weſen vollende, z. B. Bd. I, S. 94. Wie das gezeigt werden ſoll, wenn nicht wenig-

weisheit von der Theologie unterschieden werden sollte, wie Schleiermacher versucht, so kann doch auch so die Philosophie, wenn sie nicht ihren Begriff aufgeben will, die Religion, die doch auch ein Weltereignis ist, aus ihrer Betrachtung nicht ausschließen, was auch Schleiermacher keineswegs thut [1]). Und auch so würde sich die Theologie mit der Religionsphilosophie auseinandersetzen müssen, welche den Versuch machte, die Religion als Weltereignis zu verstehen. Der Einseitigkeit einer Philosophie aber, welche die Religion lediglich auf irgendwelche Weise als ein psychologisches Faktum begreifen wollte, könnte sie nach dem Gesagten nicht beitreten, wenn sie immerhin auch einen Teil der Wahrheit hierin erkennte. So würde sie also die philosophische Betrachtung ergänzen und sich mit ihr zusammenfügen müssen. Dazu kommt aber, daß, wenn die Theologie auch objektive Erkenntnis haben

---

stens das Ideal, das das Christentum von dem Menschen hat, auch dem vernünftig-sittlichen Menschen als solches einleuchten, ihm als die Vollendung seines vernünftigen Strebens erscheinen kann, nachdem es einmal aufgestellt ist, ist nicht einzusehen. Ist das aber möglich, so hat doch der Mensch in seiner praktischen Vernunft einen Maßstab, nach dem er auch bemessen kann, ob das Christentum ihren Bedürfnissen entgegenkommt, wenn es einmal da ist. Freilich ist man mit solcher Einsicht noch nicht Christ. Dazu gehört nicht bloß Einsicht. Aber es muß doch möglich sein, das Christentum in religiös-sittlicher Hinsicht als die Vollendung dessen zu erweisen, was die menschliche Vernunft ersehnt. So läßt sich doch eine Auseinandersetzung der Theologie mit der Philosophie nicht vermeiden. Das zeigt auch Frank selbst. Denn seine Betonung der Selbstgewißheit des geistlichen Ich, auf der alle andere Gewißheit ruhen soll, steht in Analogie mit der Betonung des Ich in der „Neueren Philosophie", Bd. I, S. 118. Und es wäre pure Selbsttäuschung, zu behaupten, daß der Einfluß dieser hier lediglich formal sei. Denn die Erkenntnistheorie ist nichts bloß Formales. Die Gewißheit des neuen Ich von sich selbst so hervorzuheben, wie es Frank thut, ist durchaus nicht Sache jeder Theologie, sondern nur einer von der neueren Philosophie erkenntnistheoretisch beeinflußten. Auch sagt er selbst, das Christentum sei für den Christen das allervernünftigste (Bd. II, S. 253), und das Denken des Christen sei nicht ein sonderliches (Bd. I, S. 82). Es kann doch nicht zweierlei Vernunft geben, sondern nur eine, die verschiedene Entwickelungsstadien hat, die aber so in Zusammenhang stehen, daß das niedere das höhere fordert.

1) Vgl. „Entwurf eines Systems der Sittenlehre" ed. Schweizer, §§ 174. 183. 253—257. 287—291.

will, sie nach dieſer Seite hin der Erkenntnistheorie nicht aus dem Wege gehen kann und nicht minder mit der Metaphyſik ſich auseinanderſetzen muß [1]). Denn alle Beſtimmungen über Gott können doch nur mittels der uns eigentümlichen Denkformen und Kategorieen zum klaren Bewußtſein kommen. Und nur im Vorübergehen ſei es bemerkt, daß die Furcht unbegründet iſt, die Rückſichtnahme der Theologie auf die Metaphyſik führe ſie ſofort in Naturalismus. Metaphyſik iſt durchaus nicht naturaliſtiſch; in ihr ſind ebenſo die allgemeinſten Fundamente des Geiſtes wie der Natur und das beiden gemeinſame Band enthalten, wenn auch weder Natur noch Geiſt aus der bloßen Metaphyſik können abgeleitet werden.

Das Ausgeführte mag zeigen, daß es nicht angeht, Theologie und Philoſophie völlig auseinanderzureißen, da man weder der Theologie ein Intereſſe an der objektiven Wahrheit ihrer Erkenntnis noch der Philoſophie die Aufgabe des Verſtändniſſes des religiöſen Problems abſprechen kann. So bleibt alſo nichts übrig, als daß Theologie und Philoſophie bei aller Selbſtändigkeit doch in ein gegenſeitig förderndes Verhältnis treten und ſich nicht auf eine bloße Ummauerung ihrer Gebiete beſchränken. Wir müſſen hier auf den oben berührten Unterſchied verweiſen, zwiſchen der Theologie als kirchlicher Wiſſenſchaft und der Theologie als chriſtlicher Religionswiſſenſchaft. Betrachten wir ſie unter dem erſten Geſichtspunkt, ſo iſt ſie eine lediglich praktiſche Disziplin,

1) Selbſt Lotze, ſo ſehr er manchen Erſcheinungen der Theologie, welche ſich auf ſpekulative Durchdringung der Glaubensgeheimniſſe einlaſſen, abhold iſt, erkennt an, daß die Theologie das Bedürfnis habe, ihre Lehren in dem allgemeinen Zuſammenhang der Wiſſenſchaft zu rechtfertigen, und fordert keineswegs von der Theologie Iſolierung. Vgl. „Mikrokosmus“, Bd. III, S. 369: „Irgendeine Überzeugung über den vernünftigen Zuſammenhang der Welt müſſen wir beſitzen, in welchem die ſittlichen Beſtrebungen eine unverlierbare Bedeutung haben.“ Es könne nicht jede Anſicht über die Stellung der ſittlichen Welt im Zuſammenhang des Ganzen fehlen. Dieſer Anſicht entſpricht auch der Gang, den ſeine Religionsphiloſophie nimmt. Und zwar hat er den metaphyſiſchen Zuſammenhang im Auge, den er mit der Ethik verbinden will. „Nur unter der Vorausſetzung der ſubſtanziellen Einheit iſt ... die Wechſelwirkung der Dinge ... begreiflich“ (Bd. III, S. 483). Dieſe eine Subſtanz erweiſt ſich dann weiterhin als geiſtige Perſönlichkeit (S. 576).

welche der Kirche für ihre praktischen Zwecke Dienste leistet, etwa wie die Politik dem Staate. Allein wir glauben oben gezeigt zu haben, daß diese Auffassung der Theologie einseitig ist und nicht genügt. Es wurde gezeigt, daß das Wesen der Kirche nur von einer über die unmittelbar praktischen Interessen hinausgehenden spekulativen Theologie völlig verstanden werden kann [1]). Und diese ist es insbesondere, die mit der Philosophie in unmittelbaren Kontakt kommt. Wenn nun die spekulative Theologie einmal den göttlichen Inhalt des christlichen Bewußtseins auf Grund davon, daß das Christentum absolute Religion ist, zur Darstellung bringt als Wahrheit [2]) und wenn sie nach der praktischen Seite zugleich zeigt, wie christliche Frömmigkeit zum Impuls zunächst für das darstellende Handeln werde und welche Modifikationen weiterhin für das sittliche Handeln überhaupt hieraus sich etwa ergeben [3]) (und wenn sich aus diesem zusammen dann der dogmatisch ethische Begriff der Kirche ergiebt), so hat sie zwar damit eine abgegrenzte Aufgabe. Allein ohne Zuhilfenahme der Philosophie kann es ihr weder gelingen, den göttlichen Inhalt des christlichen Bewußtseins als Wahrheit zu begreifen; denn dazu ist einmal die Voraussetzung die Erkenntnistheorie und die dieser entsprechende Metaphysik, sodann aber auch die in der Vernunft gegebene Gottesidee, welche in all ihren Momenten zur Darstellung kommen soll und durch die Eigentümlichkeit der in dem christlichen Bewußtsein gegebenen Modifikation des Gottesbewußtseins vollendet wird. Noch kann sie ohne Philosophie die christliche Religion voll verstehen [4]). Denn

---

1) Vgl. o. S. 122 f. 127 f.

2) Vgl. o. S. 128 f.

3) Vgl. o. S. 126. 128. 227—230.

4) Wir wollen hiermit nicht sagen, daß nicht auch das Wesen der christlichen Frömmigkeit sich empirisch darstellen lasse, ohne Zuhilfenahme der Religionsphilosophie. Aber als die absolute Religion läßt sich das Christentum nur begreifen, wenn sich nachweisen läßt, daß das Wesen der Frömmigkeit im Christentum vollendet werde. So ist es auch mit der Gotteslehre. Es kann wohl eine christliche Gotteslehre geben, die die philosophische ignoriert und die dem Frommen genügt. Aber als Vollendung des Gottesbegriffs läßt sie sich nur erweisen, wenn man zeigt, wie der Gottesbegriff der

dazu ist nötig der allgemeine Begriff der Religion, welcher durch das Christentum als zur Vollendung gebracht nachzuweisen ist; so daß die christliche Religionsform als die Vollendung der Idee der Religion erwiesen wird. Endlich muß die spekulative Theologie die philosophische Ethik voraussetzen, um die Modifikationen aufzuzeigen, welche für das sittliche Handeln von dem christlichen Impuls ausgehen, wie oben dargethan ist (s. o. S. 227—230). So ist also die spekulative Theologie keineswegs voraussetzungslos im Kreise der Wissenschaften. Sie setzt vielmehr Erkenntnistheorie, Metaphysik, natürliche Theologie, Religionsphilosophie, Ethik (und als Vorbedingung für die beiden letzten Wissenschaften Anthropologie, in specie Psychologie) voraus. Aber indem sie diese Wissenschaften voraussetzt, beansprucht sie zugleich die natürliche Theologie, Religionsphilosophie und Ethik christlich zu modifizieren und dadurch zu vollenden, indem sie den christlichen Gottesbegriff als den vollkommenen, den christlichen Religionsbegriff als die Vollendung des Religionsbegriffs, die durch den christlichen Impuls gegebene Modifizierung der Ethik als die Vollendung der Ethik darzustellen sucht [1]). Die spekulative Theo-

---

Vernunft, welche doch auch von Gott etwas weiß, durch den christlichen vollendet wird. Religionsphilosophie und natürliche Theologie sind aber innerhalb der Philosophie selbst wieder nicht voraussetzungslos.

1) Um unseren Standpunkt völlig deutlich zu machen, bedürfte es des Eingehens auf philosophische Fragen. Wir bemerken hier nur in aller Kürze, daß unserer Meinung nach die Philosophie zuerst die Bedingungen der Erkenntnis in der Erkenntnistheorie aufweisen, und die der konkreten Welt zugrunde liegenden Prinzipien in der Metaphysik betrachten, sodann untersuchen muß, wie in der Physik sich dieselben spezialisieren, eine Betrachtung, welche darin gipfelt, zu zeigen, wie die Natur auf den thätigen Geist hinweist, in welchem sich die metaphysischen Prinzipien wieder anders spezialisieren. Als Übergang zu der Geistesphilosophie, welche Ethik und Religionsphilosophie umfaßt, würde die Anthropologie dienen, welche die Grundlage für die Verbindung von Natur und Geist auf der besonderen Seite aufweist. An sie schließt sich die Ethik, welche ihrerseits eine Reihe Einzeldisziplinen umfaßt, und welche wiederum ihre Grenzen und ihr Fundament im religiösen Leben findet, also in die Religionsphilosophie ausmünden muß. Die Religionsphilosophie endlich, die sich nicht bloß in einen Teil der Psychologie auflösen läßt, wird das Verhältnis Gottes und der Menschheit in der Re-

logie kann es nun wie bemerkt verſuchen, auch die philoſophiſchen Vorausſetzungen in ſich aufzunehmen und ſo ein ſyſtematiſches Ganze herzuſtellen, das immer noch eine beſondere Wiſſenſchaft bleibt, weil ſie das ſpezifiſch chriſtliche Moment als das vollendende durchweg in Theologie, Religionswiſſenſchaft und Ethik darſtellt. Und ſo hat ſie die abgerundetſte Form. Wenn man ihr den Vorwurf rationaliſtiſch zu ſein machen wollte, weil ſie ſich mit rationalen Wiſſenſchaften in Verbindung ſetzt, ſo würde das auf einen der beſprochenen unhaltbaren Standpunkte zurückweiſen, welche Theologie und Philoſophie völlig trennen wollen. Daß freilich die ſpekulative Theologie auch inhaltlich von der Entwickelung der Philoſophie abhängt, läßt ſich nicht leugnen. Allein thatſächlich iſt das bei der Theologie immer der Fall geweſen und wird es immer ſein. Nur darauf kommt es für die Selbſtändigkeit der Theologie an, daß ſie den chriſtlichen Inhalt bewahre. Dadurch behält ſie ihre ſelbſtändige Stellung, wenn ſie im übrigen ſich auch im Laufe der Zeit mit verſchiedenen philoſophiſchen Anſchauungen verbündet, eben dadurch aber den chriſtlichen Gehalt in ſeiner außerordentlichen Vielſeitigkeit offenbart. Sie kann verſchiedene Verſuche, das Weſen Gottes, der Religion, des ſittlichen Lebens zu begreifen, wie ſie die Philoſophie gemacht hat, noch macht und machen wird, durch den chriſtlichen Inhalt zu ergänzen, zu berichtigen, zu vollenden beſtrebt ſein. Aber ſie wird ſich dadurch als chriſtliche bewähren, daß ſie ſich nicht auf Spekulationen einläßt, welche inhaltlich dem religiöſen Intereſſe völlig fern liegen.

---

ligion als lebendige Einheit beider zu begreifen haben, welche zuletzt in Gott begründet iſt. Da aber hier der theiſtiſche Gottesbegriff ſich als der einzig richtige erweiſt, ſo wird, da doch Gott, wenn er gedacht wird, als die letzte Quelle von allem angeſehen werden muß, ſich von hier aus noch das Bedürfnis einer natürlichen Theologie ergeben, welche Gott als den letzten Grund für die Möglichkeit des Erkennens, für die metaphyſiſchen Prinzipien, für die Natur, für die in dem Menſchen gegebene zunächſt unmittelbare Einheit von Geiſt und Natur, für die ethiſchen Prinzipien, wie für die Religion erfaßt, ſo daß auf dieſe Weiſe in der natürlichen Theologie die Philoſophie ihre einheitliche Spitze erreicht. Hier nun bei natürlicher Theologie, Religionsphiloſophie und Ethik wird die chriſtliche Theologie einſetzen, ohne jedoch die Disziplinen völlig ignorieren zu können, die von allen dreien vorausgeſetzt werden.

Es wird ihr vielmehr nur darauf ankommen, das, was ihr als die objektiv erkennbare Wahrheit des christlichen Erfahrungsinhaltes erscheint, durch diese Verbindung mit der Philosophie als Wahrheit zu erweisen.

Diese christliche Bestimmung ist es, welche der spekulativen Theologie ihre selbständige Stellung und Begrenzung giebt (vgl. o. S. 135—138), zumal dieselbe immer zugleich zu der empirisch kirchlichen Theologie in Verhältnis bleiben soll (vgl. o. S. 138 f.). Diese christliche Modifikation aber, sofern sie die bezeichneten philosophischen Disziplinen, natürliche Theologie, Religionsphilosophie, Ethik erst vollendet, giebt der spekulativen Theologie auch inhaltlich (abgesehen von ihrer Beziehung auf die Kirche) ein Recht selbständiger Existenz im Organismus der Wissenschaften, wie sie eben durch diese christliche Bestimmtheit davor bewahrt bleibt, sich in Spekulationen einzulassen, welche dem religiösen Interesse fern liegen.

Allein sind dann nicht die genannten Disziplinen aus der Philosophie auszuscheiden, wenn sie doch erst durch die christliche Theologie zur Vollendung gelangen? Hat nicht an diesen Punkten die Philosophie in die Theologie überzugehen? Wir können das nicht zugeben, da Theologie wie Philosophie im Werden sind. Die spekulative christliche Theologie wird stets geneigt sein, auf die christlichen Modifikationen das Hauptgewicht zu legen und sich nach diesen Seiten zu begrenzen. Darüber aber kommen die allgemeinen Betrachtungen zu kurz. Umgekehrt, die Philosophie wird in diesen Disziplinen die allgemeinen Betrachtungen besonders pflegen und eben dadurch auch auf ihre Weise die Erkenntnis des Wesens Gottes, der Religion, des Sittlichen vertiefen, indem sie dasselbe immer aufs neue von den verschiedensten Seiten auf die unbefangenste Weise betrachtet [1]). Und zwar untersucht sie diese Gebiete im Zusammenhange mit den allgemeinen Voraussetzungen, welche die Erkenntnistheorie, die Metaphysik, die Anthropologie behandeln, die die Theologie freilich auch nicht entbehren kann, und soweit sie dieselben voraussetzt, der Philosophie

1) Vgl. Martensen, Christliche Dogmatik, S. 89: „Die Philosophie stellt das Universelle, die Theologie das Zentrale in der christlichen Erkenntnis dar."

entlehnen muß [1]). Gerade so, wie wir innerhalb der Theologie selbst die spekulative und empirisch-kirchliche auseinanderhalten, so wollen wir auch hier die spekulative Theologie von den ihr zunächst entsprechenden philosophischen Disziplinen wenigstens insoweit getrennt wissen, daß letztere, wenn auch ihre Probleme teilweise in die spekulative Theologie mit aufgenommen werden, doch zugleich im Zusammenhang des philosophischen Systems ihre eigene selbständige Stellung behalten, so daß nicht die spekulative Theologie mit jenen philosophischen Disziplinen soll identifiziert werden. Denn solange der wissenschaftliche Prozeß nicht zu Ende geführt ist, ist es mißlich, wenn man die christliche Theologie als solche, nicht bloß ein einzelnes theologisches System, das sich immer als ein in der Entwickelung gewordenes und durch den Stand derselben bedingtes giebt, mit einem bestimmten philosophischen System für solidarisch erklärt; und es ist nicht minder bedenklich für diese philosophischen Disziplinen, wenn sie von vornherein ihre Forschung mit Rücksicht auf die christliche Fassung dieser Disziplinen unternehmen sollen. Denn da kann es leicht begegnen, daß, um den christlichen Charakter nicht zu schädigen, ein tieferes Graben nicht gewagt wird. Wir müssen also nach dem Gesagten dabei beharren, daß beide in einem freundlichen Verhältnis bleiben, daß sie einander gegenseitig beeinflussen sollen, aber unter Wahrung ihrer gegenseitigen Selbständigkeit. Auf diesem Wege freier, wissenschaftlicher Verbindung von Theologie und Philosophie ohne

1) Es ist durchaus willkürlich, Erkenntnistheorie und Anthropologie für die christliche Theologie als Voraussetzungen gelten lassen zu wollen, aber die Metaphysik allein auszuschließen, welche mit der Erkenntnistheorie im engsten Zusammenhange steht. Der wahre Grund davon liegt denn in der That auch in der Leugnung der Metaphysik von empiristischen Voraussetzungen aus, liegt in der Art der Erkenntnistheorie, welche die Metaphysik für unmöglich hält. Was Ritschl („Theologie und Metaphysik", Nr. 4, S. 32f.) über allgemeine Begriffe als Erinnerungsbilder sagt, vollends Lipsius' Ansichten sind ein klarer Beweis dafür, daß sie einem Nominalismus huldigen, der philosophisch doch erst zu beweisen wäre. Übrigens ist damit die Theologie nicht weniger von der philosophischen Voraussetzung abhängig. Der Streit kann sich hier also eigentlich nicht um die Unabhängigkeit der Theologie von der Philosophie, sondern lediglich um die bestimmte Art der Philosophie drehen, welche man für richtig hält.

Aufhebung ihrer Selbständigkeit gewinnen beide am meisten. Welche Vorteile die Theologie auf diese Weise errungen hat inbezug auf die Reichhaltigkeit ihrer Entwickelung, wollen wir nicht im einzelnen nachweisen [1]). Wir wollen nur, insbesondere um, wenn es möglich ist, die Furcht derer zu zerstreuen, welche eine Verfälschung der christlichen Theologie von einer Verbindung derselben mit der Philosophie befürchten, mit ein paar Andeutungen darauf hinweisen, welchen Einfluß die Theologie auf die Philosophie ausgeübt hat, wie man ihr also einen Teil ihres Einflusses durch falsche Absperrung abschneidet.

Heinrich Ritter sprach von einer Geschichte der christlichen Philosophie. Der ihm verwandte Harms hat darauf aufmerksam gemacht, daß das Christentum der Philosophie neue Probleme gestellt habe, für die Erkenntnislehre das Problem des Verhältnisses von Glauben und Wissen, für die Metaphysik das Problem der Schöpfung, für die Ethik das Problem einer Philosophie der Geschichte [2]). Und in der That dürfte es schwer sein irgendeine philosophische Richtung zu nennen, welche nicht wenigstens indirekt (und viele direkt) von dem Christentum beeinflußt wären. Man wird das nicht einmal von dem Pessimismus leugnen können, wenn man das berücksichtigt, was ihn vom Buddhismus unterscheidet [3]). Höchstens könnte davon bei dem Materialismus die Rede sein, wovon nachher. Schon in der Erkenntnistheorie und Metaphysik spricht sich das Bedürfnis aus, Realismus und Idealismus auszugleichen und auf die eine oder andere Weise diese letzten Gegensätze auf die Gottheit zurückzuführen. Der formelle Trieb nach einer einheitlichen Weltanschauung macht sich in weit energischerer Weise geltend als im Altertum durch den christlichen Monotheismus beeinflußt, und daneben tritt doch zugleich, wenn man das Ganze der Entwickelung und nicht bloß einzelne Erscheinungen betrachtet, eine Vertiefung der Gegensätze hervor

1) Vgl. übrigens Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 767 f.

2) „Die Philosophie seit Kant", S. 32 f. 35 f.

3) Vgl. meine Abhandlung „Über Pessimismus", in den Studien und Kritiken 1881, S. 46 f.

zwischen Geist und Natur, Denken und Sein, zwischen Allgemeinem und Einzelnem, subjektiv und objektiv. Die Selbständigkeit des Geistes im Unterschied von der Natur, die Betonung des Einzelnen, des Subjekts, des Konkreten, Realen gegenüber der Alleinherrschaft des Objektiven, Allgemeinen, Idealen ist durch die Grundrichtung des Christentums angestrebt, ohne daß deshalb die Richtung auf die Gemeinschaft aufgehoben würde, und eben damit eine Vertiefung dieser Gegensätze. Gerade aber der Umstand, daß eine einheitliche Anschauung bei Vertiefung der Gegensätze dennoch angestrebt wird, ist das Charakteristische. Ebenso ist in der Erkenntnistheorie die Frage nach der Gewißheit in den Mittelpunkt getreten, und wenn sie einerseits die Kritik nach allen Seiten hin wachgerufen hat, so ist doch auf der andern Seite das Ziel der Kritik besser fundamentierte Erkenntnis, erhöhte Gewißheit und die Skepsis nur Durchgangspunkt zu weiteren Fortschritten. Auch hier zeigt sich der Einfluß des christlichen Geistes, da schon das Urchristentum, dann aber wieder die Reformation im religiösen Gebiete auf Heilsgewißheit dringen, das Interesse der Persönlichkeit an der Wahrheit in den Vordergrund stellen. Daß in der Ethik der Einfluß des Christentums von größester Bedeutung gewesen ist, wird allgemein zugestanden. Wir erinnern nur an das Problem der Vereinigung der Interessen der Autorität und der Freiheit, der Tradition und des Fortschritts, der sittlichen individuellen Persönlichkeit und der Gemeinschaft. Die Erforschung aller Kulturen und die Versuche die Resultate dieser Forschungen in einem großartigen Zusammenhange zu betrachten, die Philosophie der Geschichte (eine zu dem Kreis der Ethik gehörige Disziplin) existiert erst seit dem Christentum. Erst jetzt giebt es eine umfassende Religionsphilosophie, die das religiöse Problem nicht nur von allen Seiten, von der göttlichen, der psychologischen, der persönlichen wie der Gemeinschafts-Seite betrachtet, sondern auch alle historischen Religionen in den Gesichtskreis der Untersuchung zieht. Das Christentum als die absolute Religion macht seine universalistische Tendenz auch hierin geltend. Und über dieser universalistischen Tendenz wird die Einzelforschung nicht außeracht gelassen. Im Gegenteil neben der Philosophie blühen die empirischen Wissenschaften in bisher nicht geahnter Fülle. Das Größeste wie das

Kleinste, das Allgemeinste wie das Einzelste wird in der Welt des Geistes, wie in der Natur mit gleichem Eifer durchforscht nach dem paulinischen Worte: „Alles ist euer.“ Es würde zu weit führen, den Einfluß der Kirche durch die christliche Theologie (welche durch ihre Verbindung mit der Philosophie der letzteren neue Probleme stellt und durch die Kritik und Modifikation philosophischer Systeme auf die fortschreitende Philosophie, wenn nicht auf diese Systeme selbst einen bedeutenden Einfluß ausübt) im einzelnen zu schildern. Nur darauf wollen wir zugleich hinweisen, daß der beschriebene Einfluß des Christentums keineswegs nur einer voreiligen Einmischung christlicher Prinzipien in philosophische Disziplinen zu verdanken ist, daß vielmehr gerade die Selbständigkeit der Philosophie wie der Theologie ein solches Verhältnis gegenseitiger Beeinflussung am meisten begünstigt. Denn die Probleme, welche von dem Christentum für die Philosophie gestellt sind, sind nicht etwa ihr durch die Theologie aufgedrängt. Nein, sie erkennt sie von ihrem Standpunkt aus an; die Modifikationen ihrer Anschauungen, welche auf dem Einfluß des Christentums ruhen, werden von der Philosophie selbst acceptiert. Wie die spekulative Theologie, ohne ihren christlich-theologischen Charakter aufgeben zu wollen, sich mit philosophischen Anschauungen verbindet, so empfängt umgekehrt die Philosophie von der christlichen Theologie und dem Christentum Probleme und Modifikationen, ohne deshalb ihre philosophische Unabhängigkeit preisgeben zu wollen [1]). Zusammenfassend können wir also sagen:

---

1) Vgl. Hofmann („Theologische Ethik“, S. 317), der es für Pflicht des Forschers erklärt, außerhalb des eigenen Forschungsgebiets liegende Gesichtspunkte nicht voreilig in die Untersuchung zu mengen. Nichts schadet dem Christentum mehr, als wenn man es der Wissenschaft aufdrängen will. In der Wissenschaft kommt es auf Wahrheit an. Die spekulative Theologie hat das Christentum in seinem Grundwesen nach den bezeichneten Seiten als Wahrheit zu erweisen, und wenn in der Philosophie sich der Einfluß des Christentums (durch Theologie vermittelt) zeigt, so ist das von dem philosophischen Standpunkt aus darauf zurückzuführen, daß eine dem Christentum entsprechende Problemstellung oder Lösung auch vor der prüfenden Kritik des Philosophen sich als richtig herausgestellt hat, der keine der Philosophie fremden Interessen einmischen darf.

Unserer allgemeinen Anschauung entsprechend ist der Einfluß der Kirche als der Pflegerin des Christentums auf die Philosophie kein direkter; er ist vielmehr besonders durch die spekulative Theologie so vermittelt, daß Philosophie und spekulative Theologie, jede als selbständige Gebiete des wissenschaftlichen Organismus, einander auf wissenschaftlichem Wege gegenseitig beeinflussen, daß auch die Philosophie, ohne ihre Selbständigkeit aufzugeben, Modifikationen durch die christliche Theologie erfährt. Übrigens müssen wir der Vollständigkeit halber wiederholen, daß auch der Einfluß der Kirche, wie er sich in der Bestimmung des populären Bewußtseins geltend macht, mittelbar auf die Philosophie einwirkt, da niemand leugnen wird, daß die Philosophie das in systematisch wissenschaftlicher Form ausspricht, was die Volksseele bewegt (vgl. o. S. 248).

Betrachten wir noch einen Moment das Verhältnis der Theologie und Naturwissenschaft. Hier haben wir es mit dem Verhältnis zweier Wissenschaften zu thun, welche möglichst weit auseinanderliegen. Zunächst kann man daher sagen, daß die Theologie sich in die naturwissenschaftliche Forschung nicht zu mischen habe [1]). Und ebenso hat die Theologie allen Grund, sich gegen Übergriffe in ihr Gebiet zu wahren. Allein dieses Interesse teilt sie mit der Philosophie, welche sich nicht bloß als Anhängsel der Physik kann bestimmen lassen. Es könnte deshalb scheinen, daß hier für die Theologie weit eher das Verhältnis des Ignorierens am Platze sei. Allein wenn es eine natürliche Theologie giebt, welche auch die Natur als in Gott begründet erkennt, so ist der Frage nicht auszuweichen, ob wir durch die genauere Erkenntnis des gesetzmäßigen Naturzusammenhanges nicht auch auf die Art des göttlichen Wirkens auf die Natur Rückschlüsse machen können. Wenn aber das der Fall wäre, so könnte doch auch die christliche Theologie an diesem Punkte in dem Zusammenhang ihrer Gotteslehre die so gewonnenen Erkenntnisse zu verwerten suchen [2]). Von welcher

1) S. o. S. 250.

2) Dieser Gedanke ist nicht so ungeheuerlich, wie er manchen scheint. Vgl. R. Schmid, Die Darwinischen Theorieen, S. 235 f.; Lotze, Mikrokosmus, Bd. III, S. 181. Dieser Einfluß zeigt sich auch in der That, sofern das Bewußtsein von der Gesetzmäßigkeit des göttlichen Wirkens sich außerordent-

Wichtigkeit ferner für das sittliche Handeln es sei, eine Natur zu haben, auf deren Wirkungen nach den erkannten Gesetzen wir uns exakt berechnend verlassen können, bedarf keiner Ausführung. Gerade wenn die Natur Mittel für das sittliche Handeln sein soll, so ist nichts der Stellung des Mittels entsprechender als die mechanische Gesetzmäßigkeit, die so beschaffen ist, daß das Gesetz durch eine genaue mathematische Formel der Anwendbarkeit bestimmt ist. Nur dann, wenn das Mittel seine Wirkungen mit Sicherheit hervorbringt, kann man es anwenden. Die mechanische Naturwissenschaft ist demnach für die Ethik nicht gleichgültig. Man hat also durchaus keinen Grund vonseiten der Theologie, der Naturwissenschaft vollständiges Ignorieren angedeihen zu lassen. Denn sowohl für die Gotteserkenntnis wie für die Ethik kann sie förderlich wirken, indem die Theologie ihre wirklichen Resultate für ihre Zwecke verwertet.

Aber ebenso ist umgekehrt auch ein bedeutender indirekter Einfluß des Christentums auf die Naturwissenschaft, der besonders durch die Theologie vermittelt ist, nicht zu verkennen. Wir meinen das nur so, daß das allgemeine Verhältnis von Geist und Natur, wie es die christliche Theologie gegenüber den Naturreligionen vertritt, nicht ohne Einfluß auf die Naturwissenschaft geblieben ist. Es ist eine Thatsache, welche Erklärung fordert, daß es die christlichen Nationen sind, welche in Erkenntnis und Beherrschung der Natur vermittels der mechanischen Naturwissenschaft es am weitesten gebracht haben. Und es ist jedenfalls nicht zu leugnen, daß das Christentum, indem es den Menschen als göttliches Ebenbild betrachtet, ihm ermöglicht, auf Grund seines Bewußtseins von seiner Würde sich gegenüber der Natur selbständig zu behaupten, und verhütet, daß die Naturbeherrschung nicht zu reinem Genuß und damit wieder zur Unterjochung des Geistes unter die Natur führe. Schon in dieser Beziehung ist es selbst für die zur exklusiv mechanischen Philosophie sich aufspreizende Naturwissenschaft charakteristisch, daß sie sich mit dem Humanismus verbinden will, der den Einfluß des Christentums unverkennbar verrät. Hat doch z. B.

---

lich gehoben hat auch in der Theologie. Vgl. z. B. Frank, System der christlichen Gewißheit, Bd. I, S. 82.

Lange, den man zwar nicht zu den Materialisten, wohl aber zu den Sensualisten zählen kann, den günstigen Einfluß des Christentums auf das sittliche Leben anerkannt [1]). Aber auch auf die mechanische Naturwissenschaft selbst erstreckt sich dieser Einfluß. Ein von den Naturwissenschaften ausgehender Philosoph, Harms, bemerkt, daß die neuere mechanische Naturwissenschaft auf dem qualitativen Unterschied von Geist und Körper beruhe, den das Altertum nur quantitativ zu fassen vermöge [2]). Man kann hinzufügen, daß sie nur unter der Voraussetzung denkbar ist, daß das Bewußtsein mächtig genug ist, um sich von der Abhängigkeit von der Natur vollkommen zu emanzipieren und sie nicht nur in ihre Elemente zu zerlegen, sondern auch durch Experimente zum Reden zu zwingen, und doch zugleich Interesse genug an der Natur hat, um sie nicht dualistisch zu mißachten. Beides aber ist durch das von der Kirche gepflegte christliche Bewußtsein und die christliche Theologie ermöglicht. Denn zuerst hat die letztere, freilich einseitig, die Selbständigkeit des Geistes gegenüber der Natur zu voller Geltung gebracht, und dieses Bewußtsein war die Voraussetzung für eine objektive Durchforschung derselben. Sodann aber trat jenes Wort: „Herrschet über die Erde!" in seine Geltung. Der Monotheismus, welcher die Natur als Geschöpf Gottes auffaßte, verbot ihre dauernde Mißachtung. Es begann das Interesse an der Natur neu aufzuleben, und man war nun bestrebt, die Naturwissenschaft inbezug auf ihre Methode gegenüber der mittelalterlichen Alleinherrschaft der Theologie selbständig zu stellen. Die Zurückstellung und teilweise Mißachtung der Natur wurde von der neueren Forschung zurückgenommen. Denn nicht bloß den Geist von der Natur zu unterscheiden, ist in der Tendenz des Christentums, sondern da der christliche Monotheismus den Dualismus nicht gestattet, blieb nur übrig, auch der Natur im Unterschied vom Geiste ihre Stellung zu sichern. Der Brahmanismus und Buddhismus kann dazu neigen, sie wie einen Schein zu behandeln. Innerhalb der

1) Vgl. seine „Geschichte des Materialismus" (3. Aufl.), Bd. II, S. 484 f.

2) Vgl. a. a. O., S. 46 f.

christlichen Völker gilt die Natur als Schöpfung Gottes. Beides zusammen aber, die volle Unabhängigkeit des Geistes von der Natur und zugleich die auf dem christlichen Monotheismus ruhende Achtung vor derselben, verbunden mit dem ethischen Trieb der Naturbeherrschung ist die Voraussetzung für die Verfassung des Geistes, die notwendig ist, um die Natur selbständig zu untersuchen.

Man könnte dem Gesagten entgegenhalten, daß ja die seit der Reformation beginnende naturwissenschaftliche Bewegung dem Christentum immer feindlicher geworden sei, zu materialistischer Beugung des Geistes geführt habe. Allein man wird hier mechanische Naturwissenschaft [1]) und mechanische Philosophie unterscheiden müssen. Letztere erklärt sich einfach als der Rückschlag gegen die einseitige Herrschaft der Theologie im Mittelalter und ist eine einseitige Bewegung, der die ebenso einseitige theologische Herrschaft über die Naturwissenschaften, die noch gegen einen Galilei geübt wurde, zur Seite steht. Beides sind sich gegenseitig hervorrufende Extreme, die aber deshalb keineswegs berechtigen, in das neue Extrem zu fallen, Theologie und Naturwissenschaften gänzlich auseinanderzureißen. Vielmehr ist das Richtige, wie aus dem Gesagten her-

1) Wir haben hier nur die mechanische Naturwissenschaft erwähnt, weil sie am meisten in den Vordergrund tritt. Aber keineswegs umfaßt sie allein die ganze Naturwissenschaft. Es ist vielmehr eine interessante Thatsache, daß die mit der Befreiung der Geister von dem einseitigen Druck der römischen Theologie in der Reformationszeit neu auflebende Naturwissenschaft sich sofort in der dreifachen Gestalt zeigt, welche sie erst vollendet, in der mechanischen bei Männern wie (Telesius) Baco, in der dynamischen bei der platonischen Akademie, Baptista v. Helmont, Agrippa v. Nettesheim, Robert Fludd, teilweise Paracelsus, endlich in der teleologischen bei den Aristotelikern Cäsalpinus, Cremonini, Zabarella. Alle drei Auffassungen haben stets ihre Vertreter gefunden, und in der neueren Zeit beginnen sich dieselben teilweise zu verbinden, z. B. bei Darwin wirkt, scheint uns, Schellingsche Naturphilosophie teilweise nach, ohne die von Fortschritt, Entwickelung nicht die Rede sein könnte, so sehr diese Richtung bloß mechanisch sein will. v. Bär erkennt Mechanismus und Zielstrebigkeit an, wie Agassiz, Braun, Wigand u. a. Eine Reihe Philosophen wollen alle drei Formen vereinigen, so z. B. Schleiermacher, Lotze, Harms, Hartmann, Ulrici; — Trendelenburg wenigstens Mechanismus und Zweck.

vorgeht, dies, daß sich die Theologie, was für ihr Gebiet von Bedeutung ist, aneignet und ebenso auch die Naturwissenschaft in ein freundliches Verhältnis zur Theologie tritt und den Einfluß, der für sie selbst von Wert ist, anerkennt.

Um allen Mißverständnissen vorzubeugen, wollen wir ausdrücklich betonen, daß es natürlich nicht die Aufgabe der Theologie sein kann, aus der Naturwissenschaft vereinzelte Thatsachen herüberzunehmen, aus denen man über die allgemeine Art göttlichen Wirkens in der Natur noch nichts schließen kann, sondern daß erst da die Theologie ihre Resultate verwerten kann, wo die Naturwissenschaft zu Resultaten kommt, welche für die ganze Betrachtung der Art, wie Gott in der Natur wirke, oder wie die Natur dem Sittlichen dienen könne, neuen prinzipiellen Aufschluß giebt, also da, wo sich auf Grund der empirischen Forschung eine prinzipielle Auffassung der Natur zeigt, z. B. daß in ihr durchweg mechanische Gesetzmäßigkeit zur Geltung komme (wenn auch diese Betrachtung für sich einseitig ist). Denn die Art des göttlichen Wirkens genauer kennen zu lernen, liegt nicht außer dem Interesse der Theologie. Ebenso wenig ist natürlich die Theologie imstande, der Naturwissenschaft einzelne Aufschlüsse über die Natur zu geben. Nur insofern in ihr Natur und Geist als gleich abhängig von Gott gewußt werden, insofern der sittlich-religiöse Geist als nicht aus der Natur erklärbar von ihr behauptet, als die Selbständigkeit des Geistes gegenüber der Natur, seine Bestimmung, sie zu bearbeiten betont wird, ergeben sich hieraus allgemeine Gesichtspunkte auch für die Naturwissenschaft, welche auf die Richtung, die sie im allgemeinen nimmt, von Einfluß sein können, wie nach dem Gesagten an dem Entstehen der mechanischen Naturwissenschaft in ihrer Selbständigkeit auch die Theologie trotz des entgegengesetzten Scheines ihren Anteil hat [1]).

1) Es versteht sich für uns von selbst, daß es vollends nicht angeht, eine Religionsurkunde auch nur mit der Naturwissenschaft in Vergleich setzen zu wollen, wo die erstere etwa sich auf das Werden der Natur im einzelnen einlassen sollte. Da eine Religionsurkunde über Religion, nicht aber über naturwissenschaftliche Hergänge im einzelnen Aufschlüsse zu geben hat, so ist es auch völlig gleichgültig, ob sich vielleicht zufällig eine Einheit zwischen naturwissenschaftlichen Entdeckungen und z. B. den Einzelheiten des Schöp-

Die Unmöglichkeit eines freundlichen Verhältnisses beginnt nur dann, wenn entweder die mechanische Naturwissenschaft ihre Grenzen überschreitet und sich zu einer mechanischen Philosophie erweitern will, welche die Selbständigkeit des Geistes nicht anerkennt, oder sich so starr gegen die Geisteswissenschaft abschließt, daß sie jeden Einfluß des Geistes auf den Naturmechanismus abstreitet, wodurch ethisches Handeln unmöglich würde. Aber da der Geist die mechanische Gesetzmäßigkeit nicht zerstört, sondern benützt, so ist diese Ummauerung gegenstandslos, zumal die mechanische Naturbetrachtung selbst Lücken aufweist, wo innerhalb der Natur selbst noch ergänzende Betrachtungen eintreten müssen, wie

---

fungsberichtes zeigt. Was wir wollen, ist nur dies, daß man nicht durch völliges Auseinanderreißen von Naturwissenschaft und Theologie, den wissenschaftlichen Organismus zerreiße, der wie die Selbständigkeit, so auch die Zusammengehörigkeit der einzelnen Wissenschaften fordert. Das geschieht aber zum Schaden der Ethik, insbesondere von denen, welche die Theologie auf das sittliche Bewußtsein gründen und dieses gänzlich von allem Zusammenhang mit der Natur loslösen wollen. Denn die positive Durchdringung der Natur mit Geist ist eine für die Ethik notwendige Forderung und die Empfänglichkeit des Mechanismus für solche Einwirkung eine für die Ethik notwendige Voraussetzung. Man kann nicht die Natur so sehr als ein noli me tangere behandeln, daß Wirkungen des Geistes auf sie unter Benutzung ihres Mechanismus geleugnet werden. Übrigens ist es auch für die Annahme der Wunder durchaus nicht notwendig, die mechanische Naturwissenschaft zu stören. Wenn vielmehr für das sittliche Handeln zugegeben wird, daß dasselbe, ohne die mechanische Gesetzmäßigkeit zu stören, Veränderungen hervorrufen kann, indem die in ihrem Verhältnis zu einander gesetzmäßig wirkenden Elemente durch die eingreifende zweckmäßig handelnde Kraft des Menschen in eine neue Verbindung gebracht werden, so kann dasselbe auch bei dem geschehen, was als spezifisches Wunder bezeichnet wird, und zwar um so mehr, als dasselbe nicht mit der mechanischen, sondern mit der organischen Natur zu thun hat, Veränderungen im Organismus aber keineswegs die mechanische Gesetzmäßigkeit der Wirkungen der Elemente desselben aufheben. Ohne auf die verschiedenen Wundertheorieen einzugehen, wollen wir nur daran erinnern, wie Lotze, der dem Mechanismus das Wort redet, nichtsdestoweniger auch die Möglichkeit von Wundern ohne Verletzung der Naturgesetze zugiebt („Mikrokosmus", Bd. II, S. 50 f.). Aber allerdings hat sich die Theologie davor zu hüten, auf diese Seite ein besonderes Gewicht zu legen, da das Wunder bekanntlich nichts Spezifisch-Christliches ist.

Kant schon in der Kritik der Urteilskraft gezeigt hat, indem er die zweckmäßige Betrachtung eintreten läßt, wo die mechanische versagt [1]). Oder es müßte die Theologie ein solches Einwirken Gottes oder gotterfüllter Personen auf die Natur fordern, daß dadurch die Erforschung der mechanischen Gesetzmäßigkeit der Natur [2]) illusorisch würde. Allein damit würde sie sich selbst in Widersprüche verwickeln, da doch für gewöhnlich diese Gesetzmäßigkeit anerkannt würde, die Gott nur an besonderen Stellen aufheben müßte. Gott müßte die von ihm selbst stammenden Gesetze zerstören. Auch würde die Sicherheit des von dem Gottesbewußtsein belebten sittlichen Handelns auf die Natur aufgehoben, wenn man sich nicht auf die erkannte mechanische Gesetzmäßigkeit verlassen könnte, wo man die Natur im sittlichen Handeln benutzt; und wo geschieht das nicht? Daß aber eine neue Kraft, wie der sittliche Wille, eintreten kann, welche die mechanischen Elemente in eine neue Verbindung bringt, in der sie wieder gesetzmäßig wirken, hebt die Gesetzmäßigkeit ihres Wirkens nicht auf, sondern besagt nur, daß der Mechanismus nicht die einzige Größe in der Welt sei.

Kurz, nur wenn die Theologie durch Übergriffe über ihr Gebiet hinaus die mechanische Naturwissenschaft prinzipiell unmöglich macht, was aber nicht im Interesse der Theologie liegt, oder wenn gar die Theologie, um einem falschen Spiritualismus zu entgehen, sich auf eine hyperphysische Physik einläßt, z. B. von einem direkten leiblichen Einfluß der Sakramente redet, und über eine himmlische Leiblichkeit Betrachtungen anstellt, von der sie selbst nichts wissen kann, womit sie höchstens Verwirrung in das bringt, was wir durch die Naturwissenschaft von der Natur wirklich wissen, — oder wenn die mechanische Naturwissenschaft sich einseitig absperrt oder ungebührlich zu mechanischer Philosophie ausdehnt, was ebenfalls nicht in ihrem Interesse liegt, da sie so

---

1) Vgl. „Kritik der Urteilskraft", S. 252 f.

2) Gesetz ist übrigens keineswegs ein so einfacher Begriff, wie viele glauben. Vgl. Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, S. 126 f.; Lotze, Logik, S. 378 f. 561 f.

auch nur unbestimmte und verworrene Begriffe erzeugt [1]): — nur dann ist ein freundliches Verhältnis beider unmöglich, das auf der selbständigen Begrenzung beider Wissenschaften ruht.

Wenn hier ein freundliches, gegenseitig förderndes Verhältnis von Theologie und Philosophie sowie Naturwissenschaft befürwortet wird, so ist die Meinung dabei natürlich nicht, daß nicht auch Grenzstreitigkeiten im einzelnen vorkommen könnten, sondern es soll nur die prinzipielle Vereinbarkeit dieser Wissenschaften behauptet werden. Die Voraussetzung, welche hierbei zugrunde liegt, ist die, daß die Vernunft einen prinzipiellen Dualismus auf die Dauer nicht ertragen kann, sondern daß die Idee des Wissens eine Vereinbarkeit aller Disziplinen der Wissenschaft enthält, daß die Wissenschaft ein einheitlicher Organismus ist; denn wo dieses nicht festgehalten wird, hört die Wissenschaft auf und endet in Vielwisserei. Ich will nicht bestreiten, daß dieser Gedanke der Wissenschaft als einer Einheit in der Gegenwart durch das Wachstum der empirischen Wissenschaft scheinbar behindert ist, sowie daß die Idee der Entwickelung in der neueren Wissenschaft der Idee eines in sich abgeschlossenen Organismus des Wissens Schwierigkeiten bereitet. Allein einmal zeigt sich doch das Bedürfnis, die vielen Einzelkenntnisse unter einheitliche Gesichtspunkte zu bringen im Wachsen, und sodann hindert die Möglichkeit der Entdeckung neuer Wissenschaften und die Aussicht auf weitere Fortschritte des Erkennens doch nicht, daß man versucht, die Wissenschaften als die Glieder eines Organismus zu begreifen. Im Gegenteil, je reicher der empirische Inhalt, um so vollkommner und großartiger werden auch die Versuche, die Einheit der Wissenschaften herzustellen. Denn der Fortschritt geht nicht nur in die Breite und Weite, sondern eben dadurch zugleich in die Tiefe. Wenn die Erkenntnis der empirischen Welt in Natur und Geschichte, der Naturbedingungen für das Leben des einzelnen Menschen wie der menschlichen Gesellschaft bedeutend erweitert ist, so ist damit die Aufgabe nur um so dringender, die empirischen Wissenschaften an ihre gemeinsamen Grundlagen zu erinnern,

1) Vgl. Eucken a. a. O., S. 141—151; Harms, Die Philosophie seit Kant, S. 45—54.

welche die Philoſophie in ihren verſchiedenen Disziplinen behandelt. Die Theologie aber kann ihrer ganzen Art nach, da ſie es mit ganz univerſellen Problemen zu thun hat — falls ſie nicht ſelbſt empiriſtiſch verſumpfen will —, nicht auf der Seite derer ſtehen, welche den wiſſenſchaftlichen Organismus in Atome auflöſen, um ſelbſt als ein Atom fort zu exiſtieren. Sie wird vielmehr ein lebhaftes Intereſſe daran haben, in dem Organismus des Wiſſens eine beſtimmte abgegrenzte Stellung einzunehmen, die ihr ſowohl ihre Selbſtändigkeit als auch ihre gliedliche Stellung im ganzen garantiert. Mag immerhin die Art, wie man den wiſſenſchaftlichen Organismus zu begreifen ſucht, zunächſt das Ideal eines einzelnen Denkers oder einer einzelnen Schule ſein, dieſe Aufgabe kann nicht abgelehnt werden [1]). Wenn nun aber die Wiſſenſchaft

1) Es würde über die Grenzen dieſer Arbeit hinausführen, hier einen genaueren Plan des Syſtems der Wiſſenſchaften beizufügen. Es möge daher bei dem oben S. 269 Angedeuteten hier ſein Bewenden haben. Nur das ſei noch hervorgehoben, daß die Stellung, welche der Metaphyſik im Verhältnis zur Ethik zu geben iſt, gegenwärtig beſonders umſtritten iſt, teils weil man eine Metaphyſik für unmöglich hält, teils weil man darüber in Differenz iſt, ob die Metaphyſik mit der Naturphiloſophie zuſammen als theoretiſche Wiſſenſchaft der Ethik als praktiſcher gegenüberzuſtellen ſei, oder ob ſie als der gemeinſame Quell der Ethik und Naturphiloſophie zu betrachten, oder endlich ob ſie als die beiden gemeinſame Baſis anzuſehen ſei, ohne daß die beiden andern Hauptdisziplinen aus ihr für ſich allein ableitbar wären. Die Neukantianer nehmen jedenfalls die Poſition ein, daß ſie von der Verbindung der Metaphyſik mit der Ethik Naturalismus fürchten, und ſind Herbart verwandt, inſofern ſie die Ethik von Metaphyſik und Naturphiloſophie trennen, ſtehen daher auch herbartiſch gerichteten Theologen inſoweit ſympathiſch gegenüber, wie z. B. die Anzeige des Buches von dem Herbartianer Flügel: „Die ſpekulative Theologie der Gegenwart“, in der Theologiſchen Litteraturzeitung 1881, Nr. 23 von Gottſchick beweiſt. Allein ſie befinden ſich völlig im Irrtum, wenn ſie meinen, daß Kant auf dieſem dualiſtiſchen Standpunkt ſtehen geblieben ſei. Vielmehr bemerkt Kant auch, daß für einen Geiſt, der intellektuelle Anſchauung beſäße, der Gegenſatz zwiſchen praktiſcher und theoretiſcher Vernunft ſchwinde („Kritik der Urteilskraft“, S. 294). Hier iſt der Gegenſatz auf eine höhere Einheit reduziert, an die Fichte und ſpäter in mehr objektiver Weiſe Schelling anknüpfte, welche die Metaphyſik als gemeinſamen Quell der Ethik und Naturphiloſophie anſehen. Endlich aber hat Kant bemerkt, daß die Erkenntnis der Welt unter dem Geſichtspunkt des Zweckes eine einheitliche An-

eine sittliche Aufgabe ist, die nur dann (sei es auch nur approximativ) gelöst werden kann, wenn man sie als ein Ganzes auffaßt, wodurch allein falsche Übergriffe der Einzelwissenschaften abgewehrt

---

schauung ermögliche, indem alles dem unbedingten Zwecke des Sittlichen unterzuordnen sei, wozu auch die Natur, die sich unter dem Gesichtspunkt des Zweckes betrachten lasse, angelegt sei. Und zwar, da die praktische Vernunft selbst eine metaphysische Realität ist, würde es sich hier kaum um eine bloß ideale Betrachtungsweise handeln (vgl. Harms, Philosophie seit Kant, S. 231. 251 f. 267 f.; meine Abhandlung über die „Prinzipien der Kantischen Ethik", S. 50 f. 130). Wie die Neukantianer in beständiger Furcht schweben, daß die Verbindung der Ethik mit der Metaphysik in Naturalismus führe, so gehen sie über Herbart hinaus, indem sie theoretische und praktische Betrachtungsweise bloß als zwei Betrachtungsweisen des vorstellenden Subjektes ansehen, womit sie sich dem Standpunkt von Lange-Vaihinger nähern, der alles Wissen in ein Wissen von bloßen Vorstellungen, von psychologischen Vorgängen auflöst. Dem gegenüber thut es not, daran zu erinnern, daß die Metaphysik keine Träumerei ist. Gegenüber der Überhebung, mit der sich Gottschick a. a. O. gegen alles nicht neukantische Denken wendet, sei es erlaubt, das Wort E. Pfleiderers („Kantischer Kriticismus und englische Philosophie", S. 146) anzuführen: „Es fällt mir nicht ein, die großen Philosophen nach Kant für verächtliche Schulknaben zu halten, über die es sich kaum mehr zu spotten verlohne. Mögen jene Titanen immerhin erheblicher Korrektur bedürfen, was noch übrig bleibt, ist viel mehr wert als das meiste, was nach ihnen produziert worden ist und noch wird." Trotzdem ist zuzugeben, daß es mißlich ist, den Unterschied von Natur und Geist in der metaphysischen Identität untergehen zu lassen oder aus derselben abzuleiten. Physik und Ethik können weder dualistisch auseinandergerissen werden, noch kann der Unterschied beider in der Metaphysik untergehen oder beide aus ihr abgeleitet werden. Vielmehr ist die Metaphysik für beide, die Physik und Ethik nur die gemeinsame Basis, aber für jede von beiden auf verschiedene Weise und ohne daß beide aus der Metaphysik für sich abzuleiten wären. In dieser Richtung hat Trendelenburg in seinen logischen Untersuchungen Beachtenswertes geleistet. (Auch Lotze versucht in seinem Theismus Gott selbst als Substanz und als Selbstzweck, sich selbst liebendes und genießendes, für sich seiendes Ich zu verbinden.) Wenn demgemäß Metaphysik die Basis für Naturphilosophie und Ethik ist, so kann die Ethik, welche den absoluten sittlichen Zweck behandelt, gerade, weil sie zugleich auf der Metaphysik basiert, weil der sittliche Wille eine Realität ist, die ebenfalls reale Natur in ihre Dienste nehmen. Der Ethik ist vom theistischen Standpunkt Religionsphilosophie und natürliche Theologie beizufügen, und diese drei sind es insbesondere, zu denen die christliche Theologie in ein unmittelbares Verhältnis tritt. S. o. S. 269.

werden können, so muß man auch zugeben, daß man keine einzelne Wissenschaft von dem Ganzen ablösen kann, etwa die Theologie, um sie allein als dem Reich Gottes zugehörig gelten zu lassen, sondern daß man entweder die gesamte Wissenschaft als einen Teil des Reiches Gottes betrachten oder von demselben ausschließen muß.

Damit soll natürlich nicht jeder Einfall eines einzelnen Forschers gedeckt werden. Vielmehr wird man im einzelnen die Unvollkommenheit und die Irrwege wissenschaftlicher Forschung offen eingestehen können. Allein so wenig wir durch die Unvollkommenheit der empirischen Kirche uns in dem Glauben irre machen lassen dürfen, daß sie das Prinzip der Vollendung in sich trage, so wenig kann uns der dermalige empirische Zustand der Wissenschaft hindern, zu glauben, daß eben in dem Prozesse des gegenseitigen Sichdurchdringens der weltlichen Wissenschaft und der Theologie, als der wissenschaftlichen Vertreterin des Christentums und der dasselbe pflegenden Kirche, das Kommen des Reiches Gottes auf diesem Gebiete bestehe, oder noch anders ausgedrückt, daß der wissenschaftliche Prozeß nicht außerhalb des Bereiches der göttlichen Vorsehung verlaufe, welche, um einen theologischen Ausdruck zu brauchen, die Welt der ersten Schöpfung mit der christlichen zu einer Einheit zusammengeordnet hat.

Die eigentümliche Stellung, welche die Theologie einnimmt, sowohl dem kirchlich-praktischen Interesse dienstbar, als auch ein Glied des gesamten wissenschaftlichen Organismus zu sein, bewährt sich, so lange die Theologie ihren christlichen Charakter nicht aufgiebt, nicht bloß insofern dieselbe eben durch ihren christlichen Charakter ihre Selbständigkeit bewahrt und bei ihrer Verbindung mit der weltlichen Wissenschaft auf diese zugleich Einfluß ausübt, sondern auch, weil sich zeigen läßt, daß gerade für die kirchliche Praxis diese Stellung der Theologie (besonders der spekulativen) nicht nur nicht gefährlich, sondern nützlich sei.

In dieser Beziehung erinnere ich zunächst daran, daß die spekulative Theologie immer mit der praktisch-kirchlichen Theologie in Verbindung bleiben muß (s. o. S. 130. 138 f.), daß ferner das kirchliche Leben von der Theologie überhaupt verschieden ist, die Religion eine von dem Wissen verschiedene Größe ist, die

nicht in Wissen kann aufgelöst werden, die eben deshalb auch ihre Selbständigkeit gegenüber dem Wissen behauptet. Wenn hierdurch die von dem Einfluß der weltlichen Wissenschaft etwa drohende Gefahr einer Verfälschung des Christentums paralysiert wird, so erweist sich die Verbindung der Theologie mit derselben gerade für die Praxis segensreich. Denn je unbefangener die Theologie aus den verschiedenen Standpunkten das Berechtigte herausschaut, um so leichter wird es den durch sie gebildeten Seelsorgern, dazu zu helfen, diejenigen, denen dieser oder jener Gedankenkreis lieb geworden ist, durch Anknüpfung an denselben zum Evangelium zu führen. Ebenso aber wird die Kirche durch eine solche Theologie davor bewahrt, an der falschen Stelle durch unpraktische und leidenschaftliche Angriffe auf die Wissenschaft sich zu kompromittieren, indem sie es der Theologie überläßt, auf wissenschaftlichem Wege von innen heraus den Irrtum durch Anerkennung und Verwertung des Wahren, das ihm anhaftet, zu überwinden, getreu der Vorschrift: „Prüfet alles, und das Gute behaltet."

Der Einfluß der Kirche auf die weltliche Wissenschaft ist kein direkter; aber die Theologie ist immer zugleich kirchliche Wissenschaft; so übt die Kirche, vermittelt durch die Theologie auf die weltliche Wissenschaft ihre Einwirkung aus. Eben dadurch aber, daß die christliche Theologie und die weltliche Wissenschaft sich gegenseitig befreunden und sich als Glieder in dem Organismus der gesamten Wissenschaft erfassen, wird die Wissenschaft ein Glied an dem werdenden Gottesreich. Als solches wird sie allein richtig gewürdigt, wird sie an ihre hohe Aufgabe erinnert, ohne unterschätzt oder vergöttert zu werden.

§ 23.

Die Kirche im Verhältnis zur weltlichen Kunst.

Was das Verhältnis der Kirche zur Kunst angeht, so ist oben schon bemerkt, daß in der religiösen oder spezifisch kirchlichen die Religion den direkten Impuls für die künstlerische Phantasie giebt [1]). Allein es besteht neben der religiösen und kirchlichen

1) S. o. S. 29. 31 f. 111 f.

Kunst noch eine weltliche. Der Übergang zu letzterer zeigt sich schon an der kirchlichen und religiösen Kunst, sobald das ästhetische Moment über das religiöse das Übergewicht gewinnt, wenn z. B. Bilder religiösen Inhalts weit mehr von der rein ästhetisch formalen Seite Bewunderung verdienen, als religiöse Wärme und Einfalt ausdrücken. Solche Kunstwerke wird man keineswegs geradezu verwerfen können. Wenn ein Madonnenbild auch nicht mehr religiösen Charakter trägt, so kann es sowohl inbezug auf die ästhetische Form als auch inhaltlich, als Darstellung der Mutterliebe künstlerisch von hohem Werte sein. Die Kunst kann aber überhaupt jeden Gegenstand in der Natur wie im sittlichen Leben zum Inhalt ihrer Darstellung machen, und es ist ein Charakteristicum der neueren Zeit, daß sich die Kunst (wie die Wissenschaft) von der Herrschaft der Kirche emanzipiert hat, daß man von einer weltlichen Kunst im Unterschied von der religiösen und kirchlichen reden kann. Wir haben hier zu fragen, welche Stellung die Kirche als die Pflegerin der christlichen Frömmigkeit zu dieser Kunst einzunehmen habe.

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst auf das Verhältnis von weltlicher Kunst und Religion achten. Hier neigen nun die einen dazu, die Religion mit der Kunst zu identifizieren, so, daß die Religion in der Kunst untergeht, andere wollen nur religiöse Kunst gelten lassen. Andere wieder meinen, daß die Religion mit der weltlichen Kunst nichts zu thun habe, und ignorieren die Kunst von ihrem religiösen Standpunkt aus; und umgekehrt sehen dem entsprechend die Verehrer der Kunst die Religion als etwas für die Kunst völlig Gleichgültiges an. Gegen die ersteren, welche die Religion in der Kunst untergehen lassen, wendet sich Portig [1]), indem er darauf hinweist, daß die

1) Portig: „Kunst und Religion". So verdienstlich es ist, das Thema Kunst und Religion eingehend zu behandeln, so würde doch einerseits in den historischen Partieen dieses Buches eine weniger auszugsmäßige Darstellung, welche oft nicht einmal den betreffenden Ansichten gerecht wird (z. B. bei Schleiermacher), in den systematischen eine gründlichere Behandlung des Begriffs der Kunst, die sich in ihm nicht findet, zu wünschen sein. Über das Wesen der Religion hat er sich zwar ausführlich ausgelassen; aber indem er dieselbe in „den Willen zum Leben" verlegt, mischt er einen Schopenhauer-

Kunst nicht das vermöge, was die Religion, den Menschen von seinem Elend zu befreien; im Gegenteil mache sie ihn noch elender, weil nach der harmonischen Täuschung die Wirklichkeit um so schlimmer empfunden werde. Auch befreie die Kunst nicht von Sünde, sondern täusche über dieselbe. Sie habe es nicht mit Gott, sondern mit dem Stoffe zu thun, ein Ausspruch, der wieder etwas zurechtgestellt wird, wenn er sagt, daß die Phantasie des Künstlers göttlich inspiriert sei: nur fragt sich dann, ob man eine über die Sünde täuschende Kunst auf göttliche Inspiration zurückführen könne. Schelling hat eine Zeit lang die Ansicht von seiner Evolutionstheorie aus vertreten, daß die Kunst die höchste Offenbarung des Absoluten sei [1]), und Strauß hat freilich in anderem Geiste, zuletzt auch dieser Anschauung gehuldigt. Allein schon der Umstand spricht gegen dieselbe, daß andere von einer ähnlichen evolutionistischen Grundrichtung aus den Staat, oder die Wissenschaft für die höchste Offenbarung des Absoluten hielten. Wie einen Kult des Schönen in Apollo, hat es schon im Altertum einen Kult der Weisheit in Athene und des Staates im Jupiter Capitolinus gegeben. Allein alle diese Anschauungen, und nicht minder diejenige, welche in der Kirche die Evolution der Gottheit gegeben glaubt, leiden an dem Grundfehler, daß sie übersehen, daß alles in diesen Sphären Hervorgebrachte, wenn es selbst ursprünglich auf göttlicher Inspiration ruht, durch die Aktion der Menschen hervorgebracht wird und daß diese letztere nicht ohne weiteres als eine Evolution des Absoluten selbst sich auffassen

---

schen Begriff ein und macht ihn zum Fundament einer von diesem Denker möglichst abweichenden Untersuchung. Auch scheint er nicht zu bemerken, daß, indem er die Religion wesentlich in den Willen verlegt, er konsequent Moralist sein müßte. Inbezug auf die Methode ist die Frage, ob Religion höher sei als Kunst, Wissenschaft höher als Kunst u. s. w., nur innerhalb einer evolutionistischen Anschauung, wie bei Hegel, wissenschaftlich begründet; da er diese nicht teilt, so scheint uns die Fragestellung eine praktische Tendenz zu verraten, deren vorzeitige Einmischung einer gründlichen objektiven Untersuchung des Verhältnisses dieser Größen widerstreitet.

1) Vgl. „Transcendentaler Idealismus", Werke I, 3. S. 349. 629. 634. Die Philosophie soll in den Ozean der Poesie einmünden; vgl. auch seine „Philosophie der Kunst", Werke I, 5. S. 372; meine Abhandlung über Schelling in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, Bd. XX, S. 13. 17 f.

läßt. Die Verkennung des Unterſchiedes der menſchlichen Thätigkeit von der göttlichen führt zur Apotheoſe des Staates, der Wiſſenſchaft, der Kirche [1]), ebenſo auch der Kunſt und des künſtleriſchen Genies. Es würde durch dieſe Auffaſſung der Unterſchied zwiſchen religiöſer und weltlicher Kunſt aufgehoben. Alle Kunſt wäre hiernach Offenbarung des Abſoluten, alſo alle Kunſt göttlichen Weſens. Gerade dies aber hätte für die Kunſt ſelbſt fatale Folgen.

Alles künſtleriſche Schaffen ſoll uns der Harmonie der Welt inne werden laſſen und zwar nicht bloß durch die ſchöne Form, ſondern in dem Zuſammenſtimmen von Form und Inhalt, von Natur und Geiſt, von Mechanismus und Idee [2]). Wir müſſen ferner hier vorausſetzen, daß jede Kunſtrichtung auf einer eigentümlichen Weltanſchauung ruht, welche ſich hier aber nicht als wiſſenſchaftlich ausgebildete Weltanſchauung geltend macht, ſondern als Stimmung der Phantaſie, welche dem künſtleriſchen Schaffen wie dem künſtleriſchen Geſchmack eine beſtimmte Richtung giebt. Eine Grundanſchauung nun, welche die Welt als die Evolution des Abſoluten anſieht, wird der Phantaſie auch eine beſtimmte Richtung geben, und dieſer Richtung entſprechend wird der Künſtler ſeine Ideale bilden. Da hier alles Evolution des Abſoluten iſt, ſo wird hier die Harmonie gefunden in der Welt, wie ſie iſt. Das Sollen tritt hinter das Sein zurück; die wirkliche Welt iſt als Evolution Gottes Urbild der Schönheit, „göttliches Gedicht“. Daraus kann die Neigung entſtehen, die wirklichen Disharmonieen in der Welt zu unterſchätzen, durch die ſchöne Form zu harmoniſieren. So kann hier eine Gleichgültigkeit gegen den Gegenſatz von gut und böſe ſich ergeben. Wir meinen das nicht ſo, daß in der Kunſt nur moraliſch Gutes zur Darſtellung kommen ſoll, aber ſo, daß nicht das Gute verletzt werden darf, ohne daß ſich die Harmonie der ſittlichen Weltordnung durch irgendeine Weiſe ihrer Wiederherſtellung offenbart. Ferner wird auch, wenn alles gleichmäßig Evolution des Abſoluten iſt, die Tendenz entſtehen, die

1) Vgl. o. S. 17 f.

2) Hierüber hat Lotze in ſeiner „Geſchichte der Äſthetik in Deutſchland“ beſonders im zweiten Buch ſehr Beachtenswertes ausgeführt.

Überordnung des Geistigen über das Natürliche zu verwischen, weil in dem Absoluten diese Unterschiede in die Einheit versenkt sind, nach dem absoluten Maßstabe gemessen also der Wert dieser Unterschiede aufhört, oder doch im besten Falle die Evolutionstheorie nicht einen qualitativen, sondern nur einen quantitativen Unterschied zwischen Natur und Geist prinzipiell zugesteht. Und diese Gefahr ist für die durch diese Weltanschauung in ihrer Richtung bestimmte Kunst um so größer, weil die Aufgabe der Kunst ist, die Harmonie von Geist und Natur darzustellen. Es droht hier die Gefahr, daß sich der Geist der Natur gegenüber nicht selbständig behauptet, weil die Natur ebenso Evolution des Absoluten ist, daß die Selbständigkeit der ethischen Person zu kurz kommt. So kann sich leicht ein Versenkt-sein der künstlerischen Phantasie in das Natürliche, ein Hingegeben-sein an die Natur, ein zu starkes Hervortreten des sinnlichen Elementes in der mannigfaltigsten Weise ergeben. Nimmt man nun hinzu, daß diese Anschauung die gegebene Welt, wie sie ist, als die Evolution des Absoluten ansieht, so kann sich hieran ein einseitiger Realismus, ein künstlerischer Empirismus anschließen, welcher die Kunst am Ende ihrem Verfall zuführt, bis zuletzt mit dem Schwinden des Idealismus auch selbst die schöne Form schwindet, da auch diese das Schaffen von Idealbildern voraussetzt.

Man könnte hier den Einwurf machen, daß man es keinem Künstler verargen könne, wenn er die Ideale seines Schaffens aus dieser Welt nehme. Das Beste, was er in ihr finde, müsse er abbilden; die Schönheit fordere konkrete Gestalten, nicht zerfließende überirdische Gebilde. Das stellen wir nicht in Abrede. Nur aus der wirklichen Erfahrung kann der Künstler die Modelle zu den Gestalten nehmen, die er schafft. Aber doch soll er nicht die wirklichen Gestalten bloß abbilden, sondern das, was in diesen Gestalten charakteristisch ist, was ihrem Wesen entspricht, und was in der empirischen Wirklichkeit nie rein und ungehemmt auftritt, auf eigentümliche konkrete Weise zu reinem Ausdruck bringen; er soll idealisieren. Und eben bei dieser Thätigkeit des Idealisierens und ebenso des Komponierens ist die Stimmung der Phantasie, welche von der Weltanschauung beeinflußt ist, von der größten Bedeutung. Wir geben zu, daß die üblen Folgen der

bezeichneten Richtung sich in größerem oder geringerem Maße bei den einzelnen Künstlern zeigen werden; wir gestehen zu, daß insbesondere der Einfluß derselben je nach dem Gegenstand der Darstellung außerordentlich verschieden ist, daß z. B. für Darstellung von Tierstücken, Blumenmalerei, Stillleben, Landschaften, selbst Genrebilder die bezeichnete Richtung der Phantasie kaum einen bedeutenden Einfluß ausübt. Allein völlig verschwindet sie auch hier nicht; denn die Stimmung in der Landschaft, die Kunst des charakteristischen Idealisierens im Tierstück steht doch auch hier im Gegensatz zu einer einfach realistischen Abbildung der Natur. Und die Naturpoesie beginnt doch da mangelhaft zu werden, wo man das Versenkt-sein des Geistes in die Natur, seinen Selbstverlust herausfühlt, statt daß sich die Harmonie des Geistes und der Natur in der Objektivität und Ruhe der Darstellung offenbart, welche den seiner selbst gewissen und mächtigen Geist kennzeichnet. Vor allem aber wird die Wirkung der besprochenen Weltanschauung sofort hervortreten, wenn man eine ganze Kunstrichtung in der Gesamtheit ihrer Werke und eine ihr entsprechende Geschmacksrichtung ins Auge faßt. Wenn man nur noch überwiegend an Darstellungen des Naturlebens Gefallen findet und wenn diese den gesamten Inhalt einer Kunstrichtung in der Art ausmachen, daß die Spuren menschlichen Lebens völlig zurücktreten, oder naturalistisch behandelt werden, wenn alle tieferen Gegensätze des Geisteslebens aus der Darstellung verschwinden, wenn das Böse in glänzender Gestalt erscheint, ohne zugleich seine Disharmonie zu offenbaren, so ist hier überall eine falsche Grundrichtung der Phantasie thätig, welche von jener Weltanschauung sich mehr oder weniger beeinflußt zeigt und welche die Kunst selbst gefährdet, weil sie die Harmonie schädigt.

Wir müssen hiernach sagen, daß die Ansicht, welche den Weltprozeß als die Entfaltung des Absoluten ansieht, auf die Kunst keinen dauernd günstigen Einfluß ausüben kann. Wenn dieselbe die Kunst als die Evolution des Absoluten betrachtet, so liegt darin zwar eine Hochschätzung derselben, aber zugleich eine Überschätzung, welche ungünstige Folgen hat. Es wird ein Kultus des Genius getrieben, welcher die Unvollkommenheit aller menschlichen Thätigkeit und der Produkte derselben übersieht und eben

dadurch auch einen wirklichen Fortschritt hemmt, wie das die Romantik zeigt, welche schließlich in ihren Ausläufern in Pessimismus umschlägt.

Die Religion, in welcher die Abhängigkeit von Gott und eben damit auch der Abstand des Geschöpfes und seiner Werke von dem Schöpfer zum Bewußtsein kommt, kann sich nicht mit der Vorstellung vertragen, daß die Kunst die unmittelbare Offenbarung Gottes sei, in welcher sich die Gottheit entfalte. Die Gottheit steht für sie über der Unvollkommenheit der weltlichen Entwickelung in absoluter ewiger Vollendung. Denn in der Religion verhält sich der Mensch empfänglich und nicht produktiv im Verhältnis zu Gott. Gott ist hier der Gebende, der Mensch der Empfangende. Hingegen kann der Mensch in seiner produktiven Thätigkeit sich nicht mit Gott identifizieren. Er darf es nicht wagen, seine eigenen Produkte als die Produkte göttlicher Thätigkeit anzusehen, da vielmehr *seine* Thätigkeit im besten Falle von göttlichem Impuls geleitet ist, welcher aber gerade seine freie Aktion veranlaßt. Also sowohl vom Interesse der Religion, wie vom Interesse der Kunst aus geht es nicht an, die Religion in der Kunst untergehen zu lassen.

Aber ebenso wenig kann der Kunst zugemutet werden, daß sie bloß als religiöse bestehe, daß sie also sich nur mit religiösem Inhalt als Gegenstand ihrer Darstellung begnüge, oder nur in den Dienst der Religion trete. Denn auch sie ist ihrem Wesen nach universell. Wenn es ihre Aufgabe ist, die der Weltidee zugrunde liegende Harmonie in konkreten Gestalten zur Anschauung zu bringen, so ist sie so lange unvollkommen, als sie nicht in allen Gebieten weltlichen Daseins diese Harmonie erschaut und in konkreten Gestalten, die auf ihre Weise die allgemeine Harmonie abbilden, dargestellt hat. Die Kunst *muß* also auch weltlichen Inhalt haben. Sie kann auch nicht bloß in den Dienst der Religion treten; denn es hat auch einen Wert für sich, der Weltharmonie inne zu werden. Wir wollen in dem Schönen an konkreten Gestalten anschauen, wie sich die Gegensätze in der Welt zu einer Harmonie vereinigen, die in uns, wenn sie angeschaut wird, wieder ein Gefühl der Harmonie erzeugt und sich hierin als wertvoll kund thut. Das Schöne hat immer eigenen Wert und kann nicht *bloß* in

fremdem Dienſte verwendet werden. Es kann nicht nur nach religiöſem, ſondern muß nach eigenem Maßſtab gemeſſen werden.

So ſtehen alſo Kunſt und Religion einander ſelbſtändig gegenüber und es iſt nur möglich, beide in das Verhältnis gegenſeitigen Ignorierens, oder in ein poſitiv freundliches Verhältnis zu einander zu ſetzen. Das Verhältnis des gegenſeitigen Ignorierens hat auf den erſten Blick etwas für ſich. Man ſagt, die weltliche Kunſt ſtehe nicht unter dem Einfluß der Religion; eben deshalb ſei ſie weltlich. Es verſtehe ſich *einmal* von ſelbſt, daß die Religion nichts über die äſthetiſche *Form* aus ſich beſtimmen könne, da dieſe von den das äſthetiſche Gebiet beherrſchenden Geſetzen der Sinnesorgane, von pſychologiſchen Geſetzen, und von dem zu bearbeitenden künſtleriſchen Stoff bedingt ſei. *Sodann* aber habe in der weltlichen Kunſt die Religion auch nichts mit dem *Inhalt* zu thun, da ja hier der Inhalt der Darſtellung eben nicht religiöſer Art ſei. Die konkrete Konzeption charakteriſtiſcher Bilder, das künſtleriſche Bilden konkreter Ideale, und natürlich auch die Harmoniſierung der künſtleriſchen Form mit dem Inhalt der Darſtellung ſei durchaus von der Religion unabhängig. So bleibe alſo kein Punkt übrig, an dem die Religion auf die weltliche Kunſt Einfluß üben könne. Das zeige ſich denn auch in der That bei den Produkten der weltlichen Kunſt. Ob ein Maler fromm ſei oder nicht, ein Blumenſtück, die Darſtellung irgendeines weltlichen hiſtoriſchen Ereigniſſes werde ihm gleich gelingen können, da die Bedingungen des Gelingens nicht in der Frömmigkeit liegen. Eine weltliche Ballade werde ein Dichter mit demſelben Erfolg hervorbringen, ob er fromm ſei oder nicht. Ebenſo aber ſei es inbezug auf den ein weltliches Kunſtwerk genießenden Geſchmack. Hier könne es vollends keinem Urteilsfähigen einfallen, auf die fromme Geſinnung des Künſtlers aus ſeinem Werke Rückſchlüſſe zu machen. Aber er dürfe auch von dem angeſchauten Werke keine Anregung ſeiner Frömmigkeit erwarten, ſondern eine Befriedigung ſeines äſthetiſchen Geſchmackes. Ebendaher können wir ſelbſt Kunſtproduktе, welche unſerer Denkweiſe fern liegen, im höchſten Maße bewundern, wie z. B. die helleniſchen Kunſtwerke, obgleich einer vergangenen religiöſen Anſchauungsweiſe angehörig, unſern Geſchmack noch heute befriedigen. Hieraus ergebe ſich, daß ein Künſtler oder

Kunst Genießender ebenso gut religiös wie irreligiös sein könne; für die weltliche Kunst trage das nichts aus, und ebenso könne die Religion vollständig gleichgültig sich gegen die weltliche Kunst verhalten.

Allein so viel Wahres die dargelegte Ansicht enthält, so ist sie doch durchaus einseitig und würde zu einem Dualismus zwischen Religion und weltlicher Kunst führen. Aus dem Ignorieren würde Feindschaft werden, sobald sich zeigte, daß das fromme Bewußtsein, das doch universell ist, die weltliche Kunst nicht auf seine Weise umfassen könne. Denn es ist ein Grundzug des christlich-frommen Bewußtseins, daß es mit jeder Thätigkeit sich muß verbünden können. Der Fromme muß sich von allem, was er thut, sagen können, daß er etwas Gottwohlgefälliges thue. Wenn nun das Hervorbringen oder Genießen weltlicher Kunstwerke nicht unter diesen Gesichtspunkt gestellt werden kann, so wird die weltliche Kunst von der Religion aus verurteilt werden, und wenn sie sich gegen solche Verurteilung dennoch behaupten will, so entsteht Feindschaft, die beide gleichmäßig schädigt.

Die Unmöglichkeit des gegenseitigen Ignorierens ergiebt sich aber auch von der Kunst aus, wenn wir uns erinnern, daß es neben der weltlichen auch eine religiöse Kunst giebt; es würden da religiöse und weltliche Kunst unter sich in Zwiespalt kommen, wenn der Begriff der weltlichen Kunst jedes Verhältnis zur Religion ausschlösse. Aber die Kunst ist eine. Und als solche einheitliche selbständige Größe umfaßt sie auf ihre Weise auch die Religion, indem sie auch die Äußerungen des religiösen Lebens zum Gegenstand ihrer Darstellung machen kann. Da also die Kunst in ihrer Art auch universal ist wie die Religion, so muß ihr Verhältnis offenbar so bestimmt werden, daß jede auf ihre Weise, d. h. unter einem ihr eigentümlichen Gesichtspunkt die andere umfaßt, ohne daß deshalb die eine oder die andere in ihrer Selbständigkeit gestört würde. Wir haben es hier zunächst mit dem Einfluß der Religion auf die weltliche Kunst zu thun, da die Art, wie die Kunst auf ihre Weise die Religion umfaßt, sich eben in der religiösen Kunst zeigt, von der hier speziell nicht die Rede ist. Folgende Erwägung wird hier der Aufhellung des Problems dienen.

Die Kunst will überall die Harmonie der Welt darstellen, und doch ist in der wirklichen Welt diese Harmonie nicht vorhanden; so scheint sie über die Unvollkommenheit der Welt hinweg zu täuschen und unwahr zu sein. Wir haben oben gesehen, daß es allerdings eine solche unwahre Kunst geben kann, welche hinter der Vollendung der Form die Disharmonie des Inhaltes zu verbergen sucht. Allein die echte Kunst ist nicht unwahr. Entweder stellt sie ein wahres Ideal in vollendeter Form dar, und darin liegt nichts Unwahres, weil jedermann weiß, daß sie ein Ideal, das in der wirklichen Welt möglich aber noch nicht wirklich ist, in konkreter Gestalt uns anschauen läßt. Oder sie stellt uns die natürlichen und moralischen Unvollkommenheiten der Welt dar, so wie sie sind, ohne sie zu beschönigen, und läßt uns hinter dem klaffenden Risse durch Erhebung über die anerkannten Unvollkommenheiten die wahre Harmonie ahnen, indem sie auf die mannigfaltigste Weise dem Guten seine dominierende Stellung, dem Geist die Herrschaft über die Natur wahrt. Das ist aber freilich nur möglich, wenn das letzte Ideal für die Produktion und Beurteilung der Kunstwerke nicht aus dieser unvollkommenen Welt stammt, wenn es ein überweltliches Ideal giebt. Wir haben gesehen, daß die künstlerische Weltanschauung die Grundstimmung der die Idealgestalten hervorbringenden Phantasie bestimmt.

Hier ist es nun, wo die Religion auch auf die weltliche Kunst im Interesse dieser selbst, damit sie wahr und so wirklich harmonisch sei, ihren Einfluß üben kann. Denn in dem christlichen Bewußtsein sind die Gegensätze der wirklichen Unvollkommenheit und der sein sollenden Vollkommenheit der Welt, der Natur und des Geistes, des Guten und des Bösen, des Glücks und des Unglücks nicht vertuscht, sondern vertieft und doch zugleich innerlich überwunden, weil Gott als der aufgefaßt und erfahren wird, der hier gleichsam die Bürgschaft giebt dafür, daß die Unvollkommenheiten aufgehoben werden, indem dem Geiste die Herrschaft über die Natur und dem Guten die Herrschaft im Geist endgültig bleiben soll. Hiermit ist aber ein Ideal gegeben, welches für die Betrachtung der Welt unter dem Gesichtspunkt der Harmonie aller Gegensätze, also für die ästhetische Weltanschauung fruchtbar ist.

Gott kann hier als das überweltliche Ideal der Harmonie geschaut werden, die Welt mit all ihren Gegensätzen als dazu bestimmt, das Abbild der göttlichen Harmonie zu werden. Hier ist es nicht nötig, die Gegensätze zu vertuschen; der Künstler, dessen künstlerische Weltanschauung vermöge seines christlichen Bewußtseins in einem überweltlichen Ideale der Harmonie abschließt, das für seine Phantasie Richtung gebend wirkt, vermag gerade die tiefsten Gegensätze in einer Harmonie zu vereinigen, die in dieser Welt sich noch nicht findet, die er seinem überweltlichen Ideal entnimmt und so wirklich seine Kunst zu einem Abbild göttlicher Harmonie zu gestalten, welche der tiefsten Gegensätze Herr wird, ohne sie abzuschwächen. Ebenso aber vermag auch der von diesem Ideal in seiner Phantasierichtung erfüllte Beschauer der Kunstwerke ihre Harmonie erst recht und voll zu verstehen.

Dieser Einfluß des christlichen Bewußtseins auf die künstlerische Weltanschauung und die Stimmung der produktiven oder rezeptiven [1]) Phantasie hemmt nicht etwa die Kunst in ihrer Selbständigkeit, sondern ermöglicht es ihr erst die volle Harmonie durch alle Gegensätze hindurch zu behaupten, dient also zugleich dem eigentümlichen Interesse der Kunst. Das zeigt sich auch so, daß das christliche Bewußtsein, eben weil es diesen Einfluß auf die Phantasie ausübt, zugleich auch den Wert der Kunst richtig schätzen lehrt, da sich der Künstler sagen kann, daß er in seinem Beruf ein gottgewolltes Werk treibe, indem er das überweltliche Ideal der Schönheit abbildlich in seinen Werken darstelle. Und zugleich wird das Bewußtsein des Abstandes zwischen seinen Werken und diesem überweltlichen Urbilde ihm zu einem Sporn in seiner Kunst fortzuschreiten; es erfüllt ihn mit heiligem Eifer für seine Mission, ohne Selbstüberhebung, die der Anfang des Stillstandes ist.

Allein hier ist auch die Grenze des Einflusses der Religion auf die weltliche Kunst. Diese Grundstimmung der künstlerischen Phantasie wird sich im künstlerischen Produzieren überall zeigen. Aber aus ihr allein kann auch nicht einmal das Bilden konkreter Idealgestalten verstanden werden [2]). Auf welche Weise der

1) Vgl. o. S. 28.

2) Hier beginnt der Unterschied von der religiösen Kunst, welche den religiösen Inhalt zur künstlerischen Darstellung bringt.

Künſtler das Urbild der Schönheit abbildlich darſtellen ſolle, darüber beſtimmt weder inhaltlich noch formell jene letzte Grundſtimmung für ſich. Die konkrete Konzeption charakteriſtiſcher Geſtalten, die Harmonie der Form mit den konzipierten Idealgeſtalten vollzieht ſich nach eigentümlichen äſthetiſchen Geſetzen, und hier hat die Selbſtändigkeit der Kunſt, von der oben die Rede war [1]), ihre volle Geltung. Die Modelle zu den konkreten Geſtalten kann der Künſtler nur aus der Empirie nehmen; die Art, wie er ſie idealiſiert, iſt durch ſeine individuelle Phantaſie bedingt; nur wirkt das letzte überweltliche Ideal mit in die Art dieſes Idealiſierens hinein. Der Einfluß des chriſtlichen Bewußtſeins zeigt ſich in der allgemeinen Richtung der Phantaſie, welche einer Beſchönigung des Böſen, einer Vermiſchung von Natur und Geiſt, einem Selbſtverluſt an die Natur abhold iſt, welche alle konkreten Geſtalten in Übereinſtimmung mit dem überweltlichen Ideale konzipiert, aus dem für ſich dieſelben freilich in der weltlichen Kunſt nicht hervorzubringen ſind. Und hierdurch wird die reale Wahrheit der Kunſt keineswegs geſchädigt; im Gegenteil, weil die weltwirklichen Gegenſätze zu voller Geltung kommen können, wird dieſe Kunſt einen realiſtiſchen Zug im guten Sinne annehmen. Es können hier charakteriſtiſche Geſtalten auftreten, welche alle Gegenſätze in ſich bergen; auch das Böſe kann ſeine volle Disharmonie offenbaren, weil ſich in der äſthetiſchen Gerechtigkeit auch irgendwie des Böſen Selbſtvernichtung offenbart (Shakeſpeare), über das die Harmonie des Guten triumphiert.

Wie aber die Selbſtändigkeit des äſthetiſchen Gebietes durch dieſen Einfluß des chriſtlichen Bewußtſeins nicht aufgehoben wird, da das letztere vielmehr durch Vertiefung und Harmonifierung der letzten Gegenſätze nur die allgemeine Grundſtimmung der ſchöpferiſchen Phantaſie modifiziert und eben dadurch vollendet, ſo iſt es nicht anders mit denen, für die der Künſtler ſchafft, welche die Kunſtwerke genießen. Wie der Künſtler in der weltlichen Kunſt nicht die Abſicht hat, Chriſtliches, ſondern Schönes darzuſtellen und ſich in der Grundrichtung ſeiner Phantaſie nur darum von dem überweltlichen Ideal, welches das chriſtliche Bewußtſein

1) S. o. S. 233f.

ermöglicht, darf bestimmen lassen, weil es ihm allein die wahre Harmonie verbürgt, so darf auch der Beschauer die Kunstwerke weltlicher Art nicht daraufhin beurteilen, ob sie christlich seien, sondern ob sie den Anforderungen der Schönheit entsprechen, ob sie einen harmonischen Eindruck machen[1]). Es ist vollends durchaus verkehrt, wenn man Kunstwerken weltlichen Inhalts, Unvollkommenheiten der Form und Unschönheiten der Konzeption verzeiht, weil sie eine christliche Tendenz vertreten. So wenig man von dem Frommen fordert, daß er immer den lieben Gott auf der Zunge trage, so wenig kann man es als ein Zeichen unfrommen Sinns ansehen, wenn jemand von Kunstwerken, welche an sich weltlich sind, nicht ein spezifisches Hervortreten des Christlichen fordert, sondern Schönheit, und wenn er Kunstwerke weltlichen Inhalts mit christlicher Tendenz, aber unvollkommener Harmonie inbezug auf Form und Inhalt hinter weltliche Kunstwerke zurückstellt, aus denen die volle Glorie der Schönheit strahlt. Denn durch die letzteren wird man an die absolute Schönheit, an das überweltliche Ideal unwillkürlich erinnert und so auch indirekt religiös befriedigt, während es bei den ersteren heißt: man merkt die Absicht, und man ist verstimmt. Aber darin soll sich auch für den Genießenden die von dem christlichen Bewußtsein beeinflußte Phantasierichtung zeigen, daß er nur das für vollkommen schön hält, was wirklich auch inhaltlich harmonisch berührt, und daß er solches, was insofern nicht schön sein kann, als es in seiner letzten Tendenz mit der Wahrheit

1) Es ist in gewissen Kreisen die Tendenz verbreitet, daß man sofort den Wert jeder größeren weltlichen Dichtung, oder anderer weltlicher Kunstwerke nach ihrem christlichen Gehalt bemißt, oder gar noch unter den konfessionellen Gegensatz stellt. Das wäre nicht anders, als wenn man Werke der Geschichte oder der Naturwissenschaft zuerst darauf prüfen wollte, ob sie christlich seien. Das wird eine unberechtigte Künstelei, weil man einen Maßstab anlegt, der hier nicht der geeignete ist. Die Schönheit ist ein Gebiet für sich und auch der christliche Einfluß zeigt sich hier, wenn er anders rechter Art ist, in der Erhöhung der wahren Harmonie. Das künstlerische Werturteil ist eigenartig und soll nur in dem letzten Ideal durch die christliche Anschauung bestimmt sein, was sich in der Kunst aber in der vollen Harmonie des Inhalts und der Form offenbart.

oder mit dem Sittlichen oder mit der Grundrichtung der christlichen Religion in Streit [1]) ist, insoweit als dies der Fall ist, wegen dieser Disharmonie als unschön beurteilt. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß auch solches, was unserem Weltideale nicht mehr entspricht, doch in einer bestimmten Hinsicht, z. B. inbezug auf die vollendete Form voll genossen werden kann, ohne daß wir unser religiöses Bewußtsein deshalb verletzen; denn die Schönheit der Form läßt sich auch an sich schon als ein Abbild der Weltharmonie auffassen, da in ihr die Harmonie des Geistes mit der Natur, insbesondere mit dem Naturmechanismus sich offenbart. Die Darstellung der Schönheit in der Kunst haben wir als etwas Gottgewolltes anzusehen und überall, wo sie sich zeigt, in der Hinsicht, in welcher, und in dem Maße, als sie hervortritt, das Recht sie anschauend zu genießen.

Kurz, der Einfluß der Religion auf die weltliche Kunst vermittelt sich und ist begrenzt durch den Einfluß, welchen das christliche Bewußtsein auf die künstlerische Weltanschauung und die von ihr bestimmte Richtung der produzierenden und rezeptiv anschauenden Phantasie sowie auf die Wertschätzung der Kunst als eines gottgewollten Gutes ausübt, wobei natürlich auch der Einfluß der christlichen Atmosphäre, welche den Künstler oder Kunstwerke Genießende umgiebt, auf diese Weltanschauung und Phantasierichtung mit in Betracht kommt. Wie gezeigt hebt dieser Einfluß der Religion auf die weltliche Kunst die Selbständigkeit der letzteren nicht auf, sondern dient nur zu ihrer Vollendung.

Mit dem Gesagten sind wir von selbst dazu geführt, den Einfluß der Kirche auf die weltliche Kunst zu bemessen. Er soll sich auf das beschränken, was die Kirche als die Pflegerin des christlich-frommen Bewußtseins thut. So wenig wie auf die weltliche Wissenschaft übt sie einen direkten Einfluß auf die weltliche Kunst aus, sondern nur insofern als das christliche Bewußtsein, das sie pflegt, die künstlerische Weltanschauung und Phantasierichtung im allgemeinen bestimmt.

---

1) Vgl. o. S. 290. 295.

Wir könnten hiermit unsere Betrachtung für abgeschlossen halten, da wir den Einfluß der Kirche auf die weltliche Kunst bestimmt haben, wenn nicht doch auch wieder weltliche, religiöse und spezifisch kirchliche Kunst das eine große allumfassende Gebiet der Kunst darstellten und eben dieser Umstand eine ergänzende Erörterung forderte, weil er uns erst den völlig umfassenden Einblick sowohl in die Einwirkung der Kirche auf die gesamte Kunst, als auch in die Kunst als eine einheitlich selbständige Größe giebt und hieraus erst ihr Verhältnis zum Reiche Gottes bemessen werden kann.

Wir fanden, was den Einfluß der Kirche auf die Kunst angeht, Stufen desselben. Am unmittelbarsten wirkt die Kirche da auf die Kunst ein, wo sie dieselbe in ihre direkten Dienste nimmt, z. B. in der kirchlichen Baukunst, wenn es sich um einen der Eigentümlichkeit des Gottesdienstes entsprechenden Bau handelt, welcher auf seine Weise sowohl den praktischen Zwecken desselben dienen, als auch das eigentümliche Wesen des frommen Bewußtseins symbolisieren soll. Hier kommt es darauf an, daß der Künstler von dem christlich-kirchlichen Bewußtsein erfüllt sei und demselben einen unmittelbaren Einfluß auf seine produzierende Phantasie verstatte.

Ähnlich ist es bei der kirchlichen Kunst überhaupt, wenn dieselbe auch nicht geradezu von der Kirche in ihre Dienste genommen ist. Die Phantasie des produzierenden Künstlers wird hier mit solchem religiösen Inhalt erfüllt sein, welcher überwiegend allgemeingültig ist und Gemeinschaft bildende Kraft hat; die Produktionen werden dem entsprechend universell kirchlichen Charakter tragen.

Ferner giebt es im Unterschied von der kirchlichen eine religiöse Kunst; hier ist der Inhalt der künstlerischen Darstellung zwar auch dem religiösen Gebiete entnommen, und die schaffende Phantasie steht unter direkt religiösem Impulse [1]); aber es tritt mehr

1) Das ist natürlich nicht so gemeint, als ob der Künstler im Moment besonderer religiöser Erregung produziere, — denn es ist ein allgemeines Gesetz der produzierenden Phantasie, daß sie nicht am vollkommensten schafft, wenn sie unter dem zeitlich unmittelbar vorhergehenden Eindruck der Gefühlserregung steht. Der Inhalt der letzteren muß vielmehr erst der Seele

die subjektive, individuelle Seite in den Vordergrund. Der Einfluß der Kirche macht sich hier insofern noch unmittelbar geltend, als es doch die durch sie gepflegte Frömmigkeit ist, welche auch hier der Phantasie den Inhalt giebt. Auch ist der Unterschied zwischen der kirchlichen und religiösen Kunst ein relativer, da auch die erstere nicht völlig der individuellen Färbung entbehren und die letztere nicht ohne alle Beziehung auf die Gemeinschaft sein kann (s. o. S. 31. 32. 113).

Endlich wirkt die Kirche auf die weltliche Kunst nur so ein, daß sie durch die Pflege der frommen Gesinnung auch die allgemeine Grundstimmung der Phantasie mit bestimmt, während in dem konkreten Bilden die Phantasie selbständig wirkt, da sie weltlichen Inhalt behandelt. Das Verhältnis von weltlicher und religiöser resp. kirchlicher Kunst ist ähnlich wie das zwischen kirchlicher und weltlicher Wissenschaft. Das christliche Bewußtsein soll auf den kirchlichen und den weltlichen Zweig wirken; aber bei dem ersten wirkt der christliche Impuls so stark, ist der Zusammenhang mit der frommen Erfahrung so direkt, daß aus diesem Impuls die Richtung auf die Reflexion über den religiösen Inhalt, resp. eine direkte Erfüllung der Phantasie mit demselben hervorgeht, während bei dem letzteren das christliche Bewußtsein nur in der allgemeinen Grundrichtung nachwirkt. Der hier zugrunde liegende Gegensatz geht durch das religiöse Leben durchweg hindurch; es ist der Gegensatz zwischen den Lebensabschnitten, in welchen das fromme Bewußtsein möglichst für sich hervortritt, dominiert, und solchen, wo dasselbe im Hintergrund des Bewußtseins in der Grundrichtung fortwirkt, während der Vordergrund desselben mit weltlichem Inhalt erfüllt ist, ein Gegensatz, der in letzter Instanz durch das religiös-ethische Wesen des Menschen bedingt ist.

Wir können demnach sagen, daß die Kirche auf das gesamte Gebiet der Kunst Einfluß ausübt, wenn auch bald direkt, bald nur mittelbar, insofern sie die christliche Frömmigkeit pflegt, welche auf die Grundrichtung der Phantasie in der bezeichneten Weise einwirkt, aus welcher aber zugleich die richtige Wertschätzung der

---

objektiv geworden, in ihr niedergelegt sein, damit dann mit diesem Materiale die produzierende Phantasie kombinierend arbeiten kann.

Kunst hervorgeht [1]) und zwar nicht bloß der kirchlichen und religiösen, sondern auch der weltlichen. Sie wird als eine gottgewollte aufgefaßt.

Eben deshalb kann die Kirche auch nicht hindern, daß die Kunst sich als eine einheitlich selbständige Größe erfaßt und entfaltet. Wie von der Kirche die gesamte Kunst, wenn auch in verschiedener Weise umspannt wird, so kann, wenn man sich auf den Standpunkt der Kunst stellt, dieselbe als ein einheitliches Gebiet, das seinen eigentümlichen und selbständigen Charakter trägt, aufgefaßt werden. Denn selbst da, wo die Kunst im Dienste der Kirche steht, oder wo sie als kirchliche oder religiöse gepflegt wird, fehlt ihr nicht die Selbständigkeit, die sie als Kunst, insoweit sie eben Kunst ist, beanspruchen kann. Denn auch das kirchliche Kunstwerk muß Kunstwerk sein, d. h. den Inhalt der Frömmigkeit als harmonischen, das ästhetische Gefühl befriedigenden zur Darstellung bringen, muß alle Gegensätze und Kämpfe des religiösen Lebens, die sie darstellt, so veranschaulichen, daß auf irgendwelche Weise hinter denselben die Harmonie der Religion zutage tritt. Die konkrete Erfindung ist dem Genie des Künstlers überlassen; für die konkrete Kombination, für die künstlerische Form der Darstellung, für die Harmonisierung von Form und Inhalt gelten auch hier dieselben ästhetischen Gesetze wie für alle Kunst. Zwar ist es im Interesse der Religion, daß der religiöse Inhalt voll zur Geltung komme; allein dasselbe ist auch da, wo die Religion Gegenstand künstlerischer Darstellung ist, Forderung der Kunst, da sich eine Disharmonie ergeben würde, wenn die Art der Konzeption und der Darstellung dem Inhalt nicht entsprechen würde. So ist die gesamte Kunst eine einheitliche und von ihr aus angesehen, kann man sagen: sie zeigt ihren universalen und selbständigen Charakter, indem sie Weltliches wie Religiöses zum Gegenstand ihrer Behandlung machen kann.

Allein jene Betrachtungsweise von dem Gesichtspunkt der Kirche aus und diese von dem Gesichtspunkt der Kunst aus vertragen sich völlig mit einander. Das zeigt sich am deutlichsten an den beiden Endpunkten. Denn wie die weltliche Kunst durch

1) S. o. S. 297.

den indirekten Einfluß der Kirche lediglich zu ihrer eigenen Vollendung geführt wird, so erfordert bei der spezifisch kirchlichen Kunst das Interesse der Schönheit selbst, daß Inhalt und Form auch den Anforderungen der Frömmigkeit genügen, und wie jener Dienst, den die Kirche indirekt der weltlichen Kunst leistet, dem Wesen der Kirche als Kultusgemeinschaft voll entspricht, so kann die Kunst der Kirche dienen, ohne deshalb ihren eigentümlichen Charakter als Kunst aufzugeben.

Eben deshalb aber, weil die Kirche durch ihren Einfluß die Kunst teils inhaltlich bereichert, indem sie ihr den gesamten Inhalt des von ihr gepflegten religiösen Bewußtseins zur Bearbeitung darbietet, teils die weltliche Kunst durch ihren indirekten Einfluß fördert, wird man die Kunst als ein Glied im Reiche Gottes anzusehen haben; und zwar als ein selbständiges Glied, da diese Einwirkung die Kunst in ihrer Selbständigkeit nicht stört, sondern, weil sie dieselbe fördert, gerade auch ihre Selbständigkeit stärkt.

Die dermalige Unvollkommenheit der Kunst kann natürlich diese Auffassung nicht widerlegen, daß die Kunst ein Glied im Reiche Gottes sei. Denn es handelt sich auf Erden nicht um das vollendete, sondern um das werdende Gottesreich. In dieser Hinsicht steht die Kunst nicht anders als die Kirche und die Wissenschaft, die ebenfalls noch unvollkommen sind. Aber in dem bezeichneten Einfluß der Kirche auf die Kunst, welcher der Einfluß des in der Kirche wirksamen christlichen Prinzips ist, offenbart sich das Werden des Gottesreiches auch in diesem Gebiete. Weit entfernt, daß die weltliche Kunst der Kirche, wenn sie sich recht versteht, ein Dorn im Auge wäre, erkennt sie vielmehr die Berechtigung derselben vollkommen an, weil sie den universalen Charakter der Kunst als einen gottgewollten [1]) betrachtet. So kann der Fortschritt der Kunst nicht mit der Entfremdung vom christlichen Bewußtsein Hand in Hand gehen, sondern nur in der Harmonie mit der absoluten Religion [2]).

---

1) Vgl. Mariano, Christentum, Katholicismus und Kultur, S. 105f.

2) Wir versagen uns hier eine Auseinandersetzung über die verschiedenen Schönheitsideale, die im Lauf der Geschichte aufgetreten sind und unserer Ansicht zum Beweis dienen könnten. Über dieselben haben sich Ästhetiker der

§ 24.

Kirche und Staat.

Nachdem wir das Verhältnis der Kirche zu den idealen Größen Wissenschaft und Kunst betrachtet haben, wollen wir noch bei ihrem Verhältnis zu den realen Formen des Gemeinschaftslebens verweilen, zu dem Staat und der bürgerlichen Gesellschaft.

Was zuerst den Staat betrifft, so verhält es sich hier in einer Beziehung anders als mit Wissenschaft und Kunst. Wissenschaft und Kunst, wie der Staat, sind nämlich zwar schon vor dem Christentum vorhanden. Aber während die ersten beiden in der kirchlichen Kunst und kirchlichen Wissenschaft neue Sprosse getrieben haben und die Kirche durch die Vermittelung der Pflege des christlichen Bewußtseins diese beiden Sphären erweitert hat, so findet bei dem Staat, welcher vor dem Christentum mit der religiösen Gemeinschaft auf die eine oder andere Weise vermischt war, eher das Umgekehrte statt. Durch das selbständige Hervortreten der Kirche wird der Staat erst völlig auf sich selbst gestellt und von der Kirche losgelöst. Zwar hat sich ja Cäsaropapismus und weltliche Herrschaft des Papsttums wieder im Verlauf der kirchlichen Entwickelung gezeigt; aber doch ist es nie wieder zu einer so völligen Vermischung von Staat und christlicher Kirche gekommen, wie sie vor dem Christentum zwischen Staat und religiöser Gemeinschaft allgemein stattfand. Eben daher erklärt es sich auch, daß für so viele der Staat etwas rein Weltliches, Irdisches ist, weil er von der Kirche mehr oder weniger losgelöst ist. Wenn wir die verschiedenen möglichen Stellungen beider erwägen, so kann die Kirche den Staat beherrschen und umgekehrt, und beides ist praktisch und theoretisch zur Durchführung gekommen. Oder man kann streben, Kirche und Staat zu trennen und ein Verhältnis des möglichsten gegenseitigen Ignorierens beider als das Wünschenswerteste ansehen. Oder endlich kann unter den mannigfachsten Modifikationen, welche durch historische und

---

Hegelschen Schule, kürzlich Mariano a. a. O. und von seinem theistischen Standpunkt aus Weiße ausgesprochen.

nationale Bestimmtheiten herbeigeführt sind, unter Anerkennung der Selbständigkeit beider Gebiete ein positives Verhältnis beider hergestellt werden.

Daß die Kirche ihre Herrschaft über den Staat ausdehnen dürfe, kann nur unter der Voraussetzung eines staatslosen Zustandes oder bei völlig verworrenem und wenig ausgebildetem Staatsleben angenommen werden (vgl. o. S. 58. 191). Daß hingegen diese Stellung der Kirche bei einem geordneten Staatsleben nicht haltbar sei, zeigt der Erfolg. Indem sie sich ohne Not von dem Zentrum ihrer Aufgabe entfernt, in welchem ihre Kraft liegt, und sich in die Einzelheiten staatlichen Lebens einmengen will, von denen sie ihrem ganzen Wesen und ihrer Bestimmung nach nichts verstehen kann, verweltlicht sie. Ihre Bedeutung besteht ja gerade darin, daß sie das zentrale religiöse Leben als solches pflegt. Was aber den Staat angeht, so wird als Stütze solcher Ansprüche der Kirche die Voraussetzung gemacht, daß der Staat durchaus nichts in sich Wertvolles repräsentiere, daß er es lediglich mit vergänglichen äußerlichen Dingen zu thun habe, daß, wenn ihm nicht anderswoher ein idealer Inhalt gegeben werde, eben durch die Kirche und die Dienste, die er ihr leisten soll, er für sich sogar mit seiner Sorge für endliches, irdisches Wohl der Sittlichkeit gefährlich werden könnte, daß er also, der so zu sagen nur Leib ist, einer Seele, einer idealen Macht bedürfe, welche ihn den höheren sittlichen und göttlichen Lebenszwecken dienstbar mache [1]). Man wird freilich sagen müssen, daß, wenn es mit dem Staate so stünde, der genannte Anspruch der Kirche nicht ganz unberechtigt sein würde, und das ist für diejenigen, welche der Herrschaft der Kirche über den Staat entgegentreten, sehr wohl zu beachten. Ein Staat, dessen Aufgabe am Ende dahin zusammenschrumpfte, Leben und Eigentum zu schützen, welche noch obendrein unter einseitig eudämonistischem Gesichtspunkte gefaßt würden, würde in sich schwerlich auf die Dauer die geistige Widerstandskraft gegen die Ansprüche einer solchen Macht, wie die römische Kirche ist, besitzen. Ein Staat, der nur ungestörten Genuß ermöglichen und die Mittel

1) So z. B. Augustin. Vgl. meine Schrift: „Augustinus“ ꝛc., S. 295 f.

dazu teils beschaffen, teils schützen soll, wird dem Egoismus derartig Vorschub leisten, daß er sich selbst gefährlich wird, und wird allerdings von solchen, welche es mit dem Staate gut meinen, als der idealen Leitung der Kirche bedürftig angesehen werden können, damit er erhalten bleibe. Und wohlgemerkt! Auch wer vom Rechtsstaate redet, kann eine solche eudämonistische Ansicht im Hintergrund haben, wenn ihm nämlich die staatlichen Rechtsformen lediglich Mittel für die eudämonistischen (sei es individuell-, sei es sozial-eudämonistischen) Zwecke sind [1]). Nur dann, wenn der Staat selbst einen tieferen, idealen Inhalt hat, welcher ihm in dem sittlichen Organismus seine selbständige Existenz begründen kann, wird man mit Erfolg solchen Ansprüchen der Kirche Widerstand leisten.

Aber auch dann kann noch eine Kollision zwischen Staat und Kirche zu Ungunsten des Staates eintreten, wenn man zwar als Aufgabe des Staates die sittliche Erziehung mit ins Auge faßt, aber zugleich der Kirche dieselbe Aufgabe stellt, ohne die Aufgabe des einen oder der andern näher zu bestimmen und beide gegen einander abzugrenzen. So läßt Thomas [2]) bekanntlich dem Staate die Aufgabe sittlicher Erziehung; allein der Staat kann diese Aufgabe nicht zu Ende führen. Alle Erziehung muß schließlich auf die Offenbarung gegründet werden; alle Tugenden müssen auf das Gott gemäße Leben zurückgeführt werden, zu welchem nur die Kirche mit ihrer Offenbarung erziehen kann. Daher hat der Staat sich der Kirche unterzuordnen, weil die wahren Grundlagen der Erziehung in der Kirche zu suchen sind. Man wird kaum in der Annahme irre gehen, daß bei dieser Anschauung in gewissem Sinne eine Übertragung des antiken Staatsbegriffs auf die Kirche stattgefunden hat. Die Kirche ist das sittliche All, hat die Erziehung des Volkes zu besorgen, wie der antike Staat [3]). Da man nun dem Staat, falls man ihn nicht

1) Z. B. die Staatsansicht von Locke, ebenso aber auch großenteils der moderne Sozialismus.

2) Vgl. Baumann, Staatslehre des Thomas von Aquin, S. 81 f. 108 f. 113 f. 176 f.

3) Vgl. Zeller, Vorträge und Abhandlungen: „Der platonische Staat",

ganz degradieren und ihm etwa wie Auguſtin, lediglich die Sorge für das äußere, ſinnliche Geſamtwohl, die terrena felicitas überlaſſen wollte, keine andere Aufgabe als dieſelbe erziehliche zuweiſen konnte, ſo mußten von ſelbſt Kolliſionen entſtehen. Da man ferner das religiöſe, ſittliche und rechtliche Leben, auch hierin in der antiken Weltanſchauung befangen, nicht auseinanderhielt, ſo kam es ſehr bald dahin, daß die Kirche ihr eigenes Recht dem Staate gegenüberſtellte, daß ſich dieſe Kolliſionen auch auf das rechtliche Gebiet ausdehnten, was um ſo leichter möglich war, als die Kirche ebenfalls eine rechtliche Seite an ſich hat und natürlich in dem Maße, als ſie ſich vornehmlich als Erziehungsinſtitut für das Volk auffaßte, ihre objektive Inſtitution und die rechtlichen Formen derſelben um ſo ſtärker betonen mußte. So waren es zwei völlig gleichgeartete Weſen, welche dieſelben Aufgaben verfolgten, und von ſolchen Vorausſetzungen aus konnte nur ein Verhältnis der Über- und Unterordnung ſich ergeben. Da war es ſchließlich nicht zu verwundern, wenn der Staat gegenüber der Kirche den kürzeren zog, welche ſich auf ihre göttliche, durch Offenbarung verbürgte Autorität berief; ja, wenn es die Jeſuiten ſo weit trieben, daß ſie die rechtlichen Grundlagen des Lebens, die der Staat zu ſchützen hat, im Namen einer höheren Moral beinahe auflöſen [1]). Um dieſen Standpunkt zu überwinden, bedarf es zunächſt einer klaren Einſicht in den Unterſchied von Recht und Sittlichkeit, und in das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion, welche dem Mittelalter, das ſich hierin der antiken Weltanſchauung anſchließt, abgeht, durch welche aber allein das Gebiet der Kirche als Kultusgemeinſchaft richtig abgegrenzt werden kann. Die Verwirrung dieſer drei Begriffe von Rechtlichem, Sittlichem und Religiöſem [2]) zeigt ſich auf das klarſte darin, daß man auch

---

S. 68 f. Nur dürfte der theokratiſche Charakter der Kirche an das jüdiſche Vorbild erinnern.

1) Es dürfte für die Gegenwart nicht überflüſſig ſein, immer wieder an dieſe Moral zu erinnern, wie ſie z. B. in der Buſenbaumſchen „Epitome theologiae moralis“ vorliegt, oder in der Ethik des Pater Gury, ſowie an die Geißelung dieſer Moral durch Pascals Lettres à un provincial.

2) Köſtlin bringt beſonders auf eine klare Unterſcheidung (Studien

in religiösen Dingen, welche nicht rechtlicher Natur sind, glaubte Zwang anwenden zu können und dem der Kirche untergeordneten Staat Bestrafung der der Kirche Ungehorsamen, der Häretiker und Schismatiker zur Pflicht machte [1]). Jene Demonstration, daß das religiöse Leben das sittliche begründe, daß *also* die Kirche über dem Staate stehe, wenn er auch sittliche Aufgaben habe, hat in der Gegenwart noch keineswegs allgemein ihre Überzeugungskraft eingebüßt.

Aber gerade von derselben Anschauung aus, daß Staat und Kirche beide sittlich erziehende Größen seien, ohne daß man ihre Gebiete klarer abgrenzt, könnte auch das Umgekehrte, nämlich die Herrschaft des Staates über die Kirche, verteidigt werden, besonders dann, wenn das staatliche Leben erstarkt ist. Man könnte nämlich sagen: der Staat ist es, welcher die Aufgabe hat, die gesamte Volkserziehung in die Hand zu nehmen. Ist das Christentum nun hinzugekommen, so hat der Staat diese neue göttliche Potenz in sich aufzunehmen und für seine Aufgabe mitzuverwenden. Einer besonderen Selbständigkeit der Kirche bedarf es um so weniger, als die Kirche an sich ungeeignet ist, äußere Angelegenheiten zu besorgen.

Es sind verschiedene Formen, in denen die Unterordnung der Kirche in ihrem ganzen Umfang unter den Staat erscheint. Aber es ist kaum *eine*, in der nicht doch der Gedanke im Hintergrund stünde, daß der Staat die Aufgabe habe, sittlich zu erziehen, für die er die Kirche in seinen Dienst nimmt.

Die Form, in welcher zuerst die Herrschaft des Staates über die Kirche sich zeigte, war bekanntlich die byzantinische [2]). Der Art der griechischen Kirche war es entsprechend, weniger die sitt-

---

und Kritiken 1877, S. 218 f.). F. Dahn, Rechtsphilosophische Studien, S. 124 f.

1) Vgl. den interessanten Aufsatz von F. Hoffmann, Über die Stellung der Staatsgewalt zur Häresie bis zum 14. Jahrhundert (Deutsch-evangelische Blätter, 6. Jahrg., Heft 7).

2) Vgl. die vortreffliche Arbeit von Nippold: „Die Theorie der Trennung von Kirche und Staat", der zeigt, wie Byzantinismus und Papismus einander hervorrufen. „Staatskirche und Kirchenstaat, diese scheinbar unversöhnlichen Gegensätze, sind im Grunde Zwillingsgeschwister" (S. 8).

liche als die dogmatische Seite der Kirche hervorzukehren. Es ist wenig wahrscheinlich, daß eine auf das dogmatische Erkennen einseitig das Gewicht legende Kirche über den Staat irgendwie herrschen werde, weil der Staat eine durchaus praktische sittliche Größe ist, also der dogmatische Stoff erst in seinen ethischen Konsequenzen ausgeprägt werden müßte, damit die ihn vertretende Kirche ihren unmittelbar beherrschenden Einfluß auf den Staat ausüben könne. Dagegen ist es weit eher denkbar, und die Geschichte bestätigt das, daß eine überwiegend intellektualistisch gerichtete Kirche unter die Herrschaft des Staates gerät. Denn ihr fehlt die praktische Triebkraft, um selbständig sich in der Praxis geltend zu machen. So lehnt sie sich gern an die praktische Macht des Staates an, um mit dessen Hilfe ihre praktische Geltung zu gewinnen. Kommt nun dieser Neigung vonseiten des Staates das Bewußtsein zuhilfe, daß derselbe als die allumfassende sittliche Größe seiner Aufgabe nur mit Hilfe der Religion gerecht werden könne, oder ist in ihm auch nur das Bewußtsein wach, daß er der Religion bedürfe, daß sie ihm ein willkommenes Mittel sei, um seine Autorität durch ihre Autorität zu stützen, so ist nichts natürlicher, als daß der Staat darauf ausgeht, die Kirche in seine Dienste zu nehmen, und eben deshalb auch, wenn sie eine überwiegend dogmatische intellektualistische Richtung hat, diesen Lehrprozeß in ihr zu überwachen, etwaigen Streitigkeiten über die Lehre in seinem Interesse ein Ende zu machen und die von ihm gebilligte Lehre mit seiner Autorität voll und ganz zu unterstützen, um so die Religion zur Stütze seiner erziehenden Autorität zu verwenden. Allein es ist an und für sich nicht richtig, die Religion und die Kirche nur als Mittel für den Staat zu behandeln; und sollte selbst dies bei cäsaropapistischen Neigungen nicht in den Vordergrund des Bewußtseins treten, sondern die Meinung vorhanden sein, der Staat habe mit seinen Mitteln nach Kräften auch für das Gut der Religion zu sorgen, so würde es doch eine völlige Verkennung seiner Aufgabe sein, wenn der Staat in die Dogmenbildung eingreifen wollte, da er aus seinem Prinzip heraus keine religiösen Dogmen bilden, auch nicht über die Richtigkeit der verschiedenen Dogmen bestimmen kann, was doch immer geschieht, wenn derselbe einer der streitenden Parteien recht giebt und eine

bestimmte Dogmenbildung sanktioniert. Der Staat kann eben einmal nicht im religiösen Gebiete sich produktiv verhalten. Ebendaher ist auch der Argwohn nicht unberechtigt, daß, wo der Staat derartig eingreift, im Hintergrunde sei es auch unbewußt eine Selbstüberschätzung des Staates stehe, und daß er die Kirche sich als Mittel für seine Zwecke dienstbar machen will.

Aber auch dann, wenn die Kirche nicht überwiegend intellektualistisch gefaßt wird, sondern wenn sie auch auf die Bildung des ganzen Menschen ihren erziehlichen Einfluß ausüben soll, kann gerade der Staat, falls er sich in mehr antiker Weise als das sittliche All betrachtet, der erziehenden Kraft der Kirche zugleich sich bedienen wollen und in diesem Interesse die Kirche sich unterordnen. Das kann selbst so weit gehen, daß der Staat die in dem Christentum gegebene göttliche Potenz, welche anfangs die Kirche vertrat, sich selbst aneignen und dadurch die selbständige Existenz der Kirche aufheben will, so daß die Kirche im Staat untergeht. Derartige Anschauungen, wenn sie auch mit dem antiken Staatsbegriff zusammenhängen mögen, brauchen durchaus nicht unchristliche Tendenzen zu verfolgen. Indem man vielmehr davon ausgeht, daß die christliche Religion das ganze Leben durchdringen solle, daß das christliche Bewußtsein so stark sein müsse, daß es jeden Moment des Lebens beherrsche, daß das Christentum die Sitte, und die Institutionen, wie die Gesetzgebung mit seinem Geiste völlig erfüllen müsse, so meint man, es werde die Kirche, welche die Religion als solche losgelöst von der ethischen Welt pflege, sobald der Staat christianisiert sei, als besondere selbständige Institution überflüssig. Die Religion als solche abgetrennt von der Sittlichkeit zu pflegen sei dann nicht mehr nötig und nicht mehr berechtigt, weil die wahre Religiosität sich stets zugleich in dem moralischen Leben zu bethätigen habe, darin, daß der einzelne als Organ der Gottheit dazu mitwirke, die Welt zu vollenden, „Geist", Einheit von Idee und Natur hervorzubringen [1]). Der Ort aber, wo das gesamte moralische Leben zur Einheit zusammengefaßt wird, innerhalb dessen es sich bewegt, ist der Staat. Daß die Kirche eine Zeit lang für sich existiert, hat nach dieser Ansicht seinen Grund

1) So Rothe, Ethik, § 292. 293. 295. 415. 440. 850. 1095. 1179.

darin, daß die Kirche den Universalismus vertritt, den sie so lange vertreten muß, als derselbe nicht praktisch durchgeführt ist, was nicht gleich anfangs geschehen kann, weil der sittliche Prozeß bei den Individuen beginnt. Ähnlich wie Rothe denkt Weiße, welcher ebenfalls der Kirche eine selbständige Stellung gegenüber dem Staat kaum zugesteht, da die Regierungsgewalt in der Kirche dem Staat überlassen sein soll und die Kirchen als Komplexe von Gemeinden nur die Stellung, welche Kommunen im Staat haben, einnehmen und dabei noch in ihrer Verwaltung mit der bürgerlichen Gesellschaft verbunden werden sollen. Nur weist er umgekehrt darauf hin, daß gegenüber der konfessionellen Spaltung der Kirchen der christlich bestimmte Staat die Einheit der christlichen Gemeinschaft darzustellen habe, er also um seiner universelleren umfassenden Stellung willen über den einzelnen Kirchen als das sie umfassende Band stehe. Weiße macht prinzipell geltend, daß Kirche und Staat beide universelle Größen seien und organisch ineinander sein müssen. Aber das versteht er so, daß die Kirche nicht für sich die Regierungsgewalt haben solle, da sonst das allgemeine Priestertum geschädigt, das Amt der Schlüssel nur einem bestimmten Stande zugeschrieben werde. Vielmehr sei die Kirche nicht sui juris ; der Staat habe nicht bloß ein polizeiliches Aufsichtsrecht, jus circa sacra, sondern als christlicher habe er eine Einsicht in kirchliche Dinge und deshalb die Kirche zu regieren. Der Staat und die Kirche sollen mit einem Worte nicht äußerlich ihre Gebiete mechanisch abgrenzen, sondern so in einander sein, daß der christliche Staat den christlichen Geist in sich aufnimmt, dann aber auch die Kirche regieren kann [1]). Wenn auch weniger spekulativ begründet, macht Krauß [2]) ähnliche Gedanken inbezug auf das Verhältnis von Kirche und Staat geltend, nur daß bei ihm mehr der Staat als Rechtsinstitut hervorzutreten scheint, was

1) Vgl. Weiße, Philosophische Dogmatik, Bd. III, S. 617—654. An Hegels Staatsbegriff schließen sich noch andere an, welche indes der Kirche im Inneren mehr Freiheit zu gönnen geneigt sind, ohne prinzipiell über die Vermischung hinaus zu kommen, so z. B. Marheineke („Die Reform der Kirche durch den Staat", S. 4 f. 29. 35), der übrigens das Eingreifen des Staates in die Dogmenbildung völlig ablehnt, S. 46 f.

2) „Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche."

übrigens nicht ausschließt, daß er doch auch sittliche Aufgaben habe, die hier nur mehr unter den rechtlichen Gesichtspunkt gestellt werden. Wenn er auch gelegentlich sagt [1]), daß der Staat Religion nicht zu produzieren vermöge, daß „das Kirchliche in seinem inneren Leben dem eigenem Triebe möglichst überlassen bleibe und eine unmittelbare Einmischung der Staatsgewalt diesem nur schädlich sein könne", so ist ihm die Kirche doch wieder „nur real als Rechtsinstitut" [2]), als solches aber steht sie unter dem Staate; der Staat soll auch auf die inneren Angelegenheiten der Kirche Einfluß haben; denn die vier Funktionen des Kultus, des Bekenntnisses, der Sitte und der Organisation sind ihm „nur äußerliche Dinge" rechtlicher Art und eben deshalb dem Rechtsinstitut des Staates unterthan. Hier ist aber offenbar eine solche Ausdehnung des Rechtsbegriffs inbezug auf die Kirche, daß wir faktisch auch hier eine völlige Unterordnung der Kirche unter den Staat finden.

Den Grund von diesen Ansichten können wir nur darin suchen, daß das religiöse und das sittliche und ebenso das sittliche und rechtliche Moment nicht gehörig auseinandergehalten werden [3]). Wenn man das Religiöse und Sittliche auseinanderhält, wird man auch der Kirche eine besondere Stellung einräumen, selbst wenn man dem Staate die sittliche Erziehung als Aufgabe zuschreibt: nicht als ob

---

1) S. 276. 277.

2) S. 242 f.

3) Das trifft auch für die im einzelnen sehr lehrreiche Schrift von Gladstone („Der Staat in seinem Verhältnis zur Kirche 1843") zu, insoweit er den Grundsatz verteidigt, daß der Staat selbst religiös sein, als „sittliche Persönlichkeit" eine „Religion üben und bekennen müsse" (vgl. Kap. 3 u. 4, S. 153.), und deshalb eine Nationalkirche fordert (S. 146 f. 224 f.), eine „Staatsreligion" (S. 90. 35 f.). „Wir können .... nur mit furchtbarer und frevelhafter Kühnheit in die Lossagung des Staates von dem heiligen Grundsatze der Staatsreligion einstimmen." Ihm verwandt ist Coleridge, Church and State. Auch bei der Forderung Stahls nach einem „christlichen Staate" ist die Vermischung der Kirche und des Staates die Voraussetzung, auch hier soll der Staat direkt religiös bestimmt werden (vgl. z. B. die Schrift: „Der christliche Staat", S. 8. 25 f. 27), christliches Bekenntnis soll Bedingung des bürgerlichen Vollrechts sein (S. 34 f.). Vgl. dagegen Gefken, Staat und Kirche, S. 617. 626; F. Dahn a. a. O., S. 112 f.

in der Kirche gar kein ſittliches Moment wäre, aber ſo, daß in der Kirche der letzte Zweck die religiöſe Kultusgemeinſchaft iſt, welchem hier das Sittliche als auf der Religion fundamentierte allgemeine Grundrichtung der Geſinnung untergeordnet iſt, während im Staate vielmehr das Sittliche als Werk der letzte Zweck ſein würde, ſo daß der Staat die Fähigkeiten zum Hervorbringen der Werke durch ſeine Erziehung ausbildet und etwa die patriotiſche Geſinnung, die aber zugleich religiös durch die Kirche fundamentiert würde. Beide alſo könnten ein abgegrenztes Gebiet für ſich in Anſpruch nehmen. Faßt man aber den Staat als Rechtsinſtitut auf [1]), ſo muß eo ipso einleuchten, daß deshalb, weil die erſcheinende Kirche nach außen eine rechtliche Seite hat, man nicht die Behauptung aufſtellen kann, die Sitte, das Bekenntnis, der Kultus der Kirche ſeien lediglich rechtlicher Natur. Da iſt doch überall die rechtliche Seite nur Mittel für einen ganz andern Zweck. Und das gilt ſogar von der kirchlichen Verfaſſung. Schreibt man daher dem Staat nicht ſelbſt auch religiöſe Funktionen zu, ſondern faßt ihn weſentlich als Rechtsinſtitut, ſo kann man die Kirche unmöglich ihm nach Seite dieſer Funktionen völlig unterſtellen wollen, da dieſe Funktionen keineswegs bloß rechtlicher Art ſind. Es iſt das nur möglich, wenn das Religiöſe in ſeiner Erſcheinung ſofort mit dem rechtlichen vermiſcht wird, was wiederum zugleich eine Vermiſchung des Sittlichen und Rechtlichen vermuten läßt [2]).

Von proteſtantiſchem Geſichtspunkt könnte man darauf hinweiſen wollen, daß, in dem Maße als die Kirche ſelbſtändig beſtehe, in dem Maße die Unvollkommenheit ihrer Erſcheinung zunehmen müſſe. Denn eine Selbſtändigkeit ſei nicht denkbar bei ihr, auch wenn ſie auf das geringſte Maß reduziert werde, ohne eine Organiſation, welche immer eine rechtliche Seite behalten müſſe. Immer ſei aber davon die Folge, daß die Kirche ihre Mitglieder an eine Fülle von Geſetzen binden müſſe, was ihr den Charakter

1) Wie es bei Krauß doch wieder zu ſein ſcheint; a. a. O., S. 237 f.

2) Dieſe Vermiſchung iſt antik und iſt teilweiſe auf die Hegelſche Rechtsphiloſophie zurückzuführen, die, charakteriſtiſch genug, zugleich Hegels Ethik iſt.

einer Rechtszwangsanſtalt mehr oder weniger aufpräge, daß in ihr damit Gelegenheit gegeben ſei, Dinge als Hauptſache in den Vordergrund zu ſtellen, welche rein äußerlicher Art ſeien, und durch ihre Organiſation die Gefahr für ſie drohe in perſönlichem Rangſtreit, im Streit der Parteien um die Herrſchaft zu verkommen und ihren Beruf aus den Augen zu verlieren. Man kann dagegen nicht etwa einwenden, daß in der proteſtantiſchen Kirche hierarchiſchen Gelüſten durch Synoden vorgebeugt werden müſſe. Denn ſchließlich kann hier nur noch in größeren Dimenſionen, weil mehrere dabei beteiligt ſind, die Herrſchſucht und das Parteiweſen ſich breit machen. Mit dem Satz abusus non tollit usum, iſt dieſer Einwand nicht beſeitigt, wenn ſich nachweiſen läßt, daß eine äußere Kirchenorganiſation dazu neigt, die bezeichneten Fehler und beſonders geſetzliches Weſen im Gefolge zu haben, was wie nichts anderes die Kirche verunziert. Wenn Weiße bemerkt, daß, falls die Kirche in irgendwelcher Weiſe ſich ſelbſt regiere, die potestas clavium, welche jeder Chriſt habe, wieder an einen einzelnen Stand könnte abgetreten werden müſſen, das allgemeine Prieſtertum praktiſch verloren gehe, daß deshalb der Staat die Kirchenregierung übernehmen ſolle, ſo hat er eine ähnliche Gefahr im Auge. Man wird von hier aus angeſehen auch nicht in Abrede ſtellen können, daß, wenn zwiſchen den zwei Extremen für den Proteſtantismus die Wahl wäre, päpſtliche Hierarchie oder Herrſchaft des Staates über die Kirche, das letztere entſchieden vorzuziehen ſein würde, weil unter ſtaatlichem Regiment die Kirche immer noch leichter vor dem geſetzlichen Weſen bewahrt bleibt, da der Staat alles Äußere beſorgen würde, in die inneren Angelegenheiten dagegen im einzelnen ſich doch nie ſo einmiſchen könnte, daß nicht im einzelnen, namentlich in der Kultusgemeinſchaft, alſo in ihrem Mittelpunkt die Kirche ſich verhältnismäßig frei bewegte; und wenn er auch hier die Formen des Kultus beſtimmen würde, ſo würde doch in dieſen Formen ſicher der chriſtliche Inhalt noch zur Darſtellung kommen können. Dagegen wenn der ganze Kirchenbegriff hierarchiſch verfälſcht iſt, ſo iſt damit der Proteſtantismus in ſeinem innerſten Weſen verletzt. Wollte man auf die byzantiniſche Hierarchie hinweiſen, ſo wird doch immer eine vom Staate autoriſierte Hierarchie, beſonders wenn

der Staat nicht mehr wie früher despotisch oder absolutistisch regiert wird, weit weniger Gelegenheit zum Gedeihen finden [1]).

Aus alle dem scheint uns hervorzugehen, was übrigens auch die Geschichte bestätigt, daß der Protestantismus weit eher die Staatsherrschaft als eine Wiederkehr einer vom Staate unabhängigen oder gar ihn beherrschenden Hierarchie ertragen kann.

Damit ist freilich nicht gesagt, daß die Herrschaft des Staates über die Kirche der Idealzustand sei. Für uns fällt entscheidend gegen eine Herrschaft des Staates über die Kirche in die Wagschale, daß die Kirche ein eigenes Prinzip vertritt, nämlich religiöse Gemeinschaft zu sein, das der Staat nicht aus sich produzieren kann. Eine christliche Staatsreligion würde nie einem religiösen Interesse ursprünglich zu verdanken sein. Die Religion würde zum Mittel werden für ihr an sich fremde Zwecke. Allein die religiöse Gemeinschaft ist auch Selbstzweck, mag sie immerhin, wie erhellen wird, auch dem Staate Dienste leisten. Hieraus geht hervor, daß die Kirche dem Staate gegenüber in ihrem zentralen Wesen als Kultusgemeinschaft ihre Selbständigkeit bewahren muß, wobei freilich immer noch die Möglichkeit offen bleibt, daß nach der rechtlichen Seite die Kirche zu dem Staate in ein Abhängigkeitsverhältnis tritt, ebenso aber auch das erwogen bleiben

1) Man könnte einwenden, das möge zur Not noch von einem christlichen Staate gelten; wenn aber ein Staat, der überhaupt dem Christentum fremd und religionslos ist, sich einmischte in kirchliche Dinge, so könnte das eine Entleerung des Christentums, eine Beförderung negativer Tendenzen in der Kirche zur Folge haben, eine völlige Zerstörung der Grundlagen der Kirche, und das wäre gewiß nicht weniger schlimm, als wenn ein hierarchischer Geist sich ihrer bemächtigte. Die Fiktion, ein Staat, dessen Bürger doch der großen Mehrzahl nach Christen sind, werde dem Christentum gefährlich werden, enthält eine Möglichkeit, welche nur vielleicht ganz vorübergehend zur Wirklichkeit kommen könnte. Jetzt, wo der Staat überall den Einfluß des Christentums verrät, und mindestens ein Teil der Staatsbürger christlich gesinnt ist, und ein anderer wenigstens das Christentum für das Wohl des Staates für unentbehrlich hält, wäre kaum ein solches Hineinregieren des Staates in kirchliche Dinge zu erwarten, welches eine Entchristlichung der Kirche zur Folge hätte. Denn man muß nicht etwa glauben, daß nur derjenige Staat christlich sein müsse, in welchem die Bibel als Gesetzbuch die Staatsgesetzgebung bestimmte oder nur Christen Staatsämter oder volles Bürgerrecht haben. Vgl. Köstlin a. a. O., S. 281.

muß, daß die Trennung der Kirche in Konfessionen auch das Recht der Kirchen auf Selbständigkeit gegenüber dem Staate bedeutsam modifizieren muß [1]).

Alle die Funktionen der Kirche, welche sich an den Kultus anlehnen, würden, wenn es nicht eine Kultusgemeinschaft geben würde, welcher die Pflege des religiösen Lebens als solchen anvertraut ist, für sich das gesonderte Bestehen der Kirche noch nicht begründen können, weder die wissenschaftliche Funktion, noch die Liebesfunktion, welche freien Vereinen im Staate und teilweise (wie staatliche Armenpflege) dem Staate selbst überlassen bleiben könnte, noch die missionierende Funktion, welche noch heute im wesentlichen von freien Vereinen betrieben wird, noch endlich die erziehliche Funktion als seelsorgerliche oder jugendbildende. Denn obgleich man hier noch am ehesten sagen könnte, der Staat brauche neben sich eine religiös erziehende Gemeinschaft, so ist doch, wenn diese Erziehung nicht ihren Zweck in der mündigen Kultusgemeinschaft hat, in welcher das religiöse Leben als solches zu einem selbständigen Gemeinschaftsdasein kommt, nicht abzusehen, warum nicht die religiöse Erziehung unmittelbar mit der staatlichen verbunden werden sollte, wie schon in Preußen z. B. der Religionsunterricht ebenfalls im Auftrage des Staates erteilt wird, was, wenn der Staat „christlicher" wäre, und wenn die religiöse Familienerziehung ergänzend mitwirkte, um so weniger Bedenken haben könnte, während die Seelsorge in den freien Liebesvereinen geübt werden würde. Nur dann, wenn das religiöse Leben der Reifen auf eine besondere Gemeinschaft Anspruch hat, d. h. wenn es eine Kultusgemeinschaft giebt, wird dieser auch die erziehliche Aufgabe im religiösen Gebiete zufallen, wie schon daraus hervorgeht, daß die religiöse Erziehung nur dann einer religiösen Gemeinschaft kann anvertraut werden, wenn diese selbst das religiöse Leben der Reifen pflegt, weil ihr sonst die fehlen, welche erziehen können; und dann werden auch die übrigen Funktionen sich an sie anschließen und von ihr selbständig geübt werden, so weit diese ihrer Natur nach, die zum Teil mehrseitig ist, d. h. auf die Verbindung mit andern Gemeinschaften hinweist, es zulassen (wie

1) Vgl. v. d. Goltz, Unionsgesinnung, S. 18.

z. B. die wiſſenſchaftliche und äſthetiſche Funktion, ebenſo aber auch organiſatoriſche Funktion, überhaupt die rechtliche Seite der Kirche).

Alſo das Verhältnis ſowohl des Herrſchens der Kirche über den Staat, als des Staates über die Kirche iſt abgeſchnitten dadurch, daß die Kirche Kultusgemeinſchaft iſt und nur die Pflege des religiöſen Lebens und des ſittlichen, ſo weit es in dem religiöſen fundamentiert iſt, zur Aufgabe hat, alſo durch Unterſcheidung des Sittlichen und Religiöſen und natürlich auch des Rechtlichen vom Sittlichen und Religiöſen.

Hat die Kirche ein ſelbſtändiges Gebiet, ſo könnte man nun dieſe Selbſtändigkeit ſo weit überſpannen wollen, daß Kirche und Staat ſich nach Kräften gegenſeitig ignorieren. Dieſe Stellung ſcheint ein gewiſſes Entwickelungsſtadium des Staates und der Kirche vorauszuſetzen. Sie iſt vonſeiten des Staates nur dann möglich, wenn derſelbe ſich ſeines eigenen Inhaltes im Unterſchied von dem religiöſen Leben bewußt geworden iſt und entweder nun der Religion für ſich glaubt entraten zu können, zugleich aber mächtig genug zu ſein hofft, um von den ſich ſelbſtändig entwickelnden Kirchen, auch wenn ſie dem Staate nicht günſtig wären, keine Gefahr für ſich zu befürchten, oder wenn er wenigſtens gegenüber den verſchiedenen konfeſſionellen Geſtaltungen, im Intereſſe der Freiheit der Staatsbürger in religiöſen Dingen, über welche die Einzelperſon die letzte Entſcheidung für ſich in Anſpruch nehmen könne, glaubt volle Enthaltung üben zu müſſen und ohne Gefahr für ſich üben zu können, indem er die einzelnen religiöſen Genoſſenſchaften ſich ſelbſt überläßt. Dieſe Stellung kann der Staat alſo teils aus Mangel an Intereſſe für das religiöſe Leben einnehmen, und weil das religiöſe Leben von ihm beſonders unter dem Eindruck der Verſchiedenheit der religiöſen Genoſſenſchaften mehr als Sache individuellen Beliebens angeſehen wird, und das Bewußtſein von der univerſellen Bedeutung der chriſtlichen Religion eben durch dieſen Eindruck ihm verkümmert worden iſt, teils aber auch deshalb, weil ſich in dem Staate ein ſtarkes Bewußtſein von dem Rechte der Selbſtändigkeit ſeiner Unterthanen in geiſtlichen Dingen, ein energiſcher Begriff der Freiheit der Perſönlichkeit eingebürgert hat.

Daß aber die Kirche gegenüber dem Staate sich gleichgültig verhält und nach Kräften alle Beziehungen lösen will, das geschieht teils unter der Voraussetzung, daß der Staat ja bloß „Welt" sei, also von donatistischen Voraussetzungen der einzigen Vortrefflichkeit der Kirche aus, welche sich mit einer Neigung zur Weltflüchtigkeit verbinden kann, teils aber auch im mißverstandenen Eifer für die Selbständigkeit und Verantwortlichkeit der frommen Persönlichkeit. Es kann nämlich diese Tendenz von der Vorstellung aus gefördert werden, daß im geistigen Gebiete der Religion nicht etwa nur auf allen Zwang zu verzichten sei, sondern auch auf alle von dem Staate kommende Hilfe, welche nur dazu dienen könne, ein träges Gewohnheitschristentum zu befördern, während es vor allem auf die freie Zugehörigkeit der Persönlichkeit zu der kirchlichen Gemeinschaft ankomme. Es ist der Individualismus, welcher das Freikirchentum begünstigt [1]), und nichts ist natürlicher, als daß hier auf die erziehende Aufgabe der Kirche ein geringeres Gewicht gelegt wird, weil hier überwiegend die Kirche als die Gemeinschaft frei zusammentretender Gläubiger aufgefaßt wird [2]).

Man wird nicht sagen können, daß die Richtung auf Trennung von Kirche und Staat notwendig staatsfeindlich sei, wenn sie von der Kirche befürwortet wird. Sie ist es in dem Maß mehr, als nicht bloß die Freiheit von Staatszwang, sondern auch eine weltflüchtige Betrachtung des Staates mit ins Spiel kommt.

---

1) Vgl. besonders Alex. Vinet, Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la separation de l'eglise et de l'état. Paris 1842.

2) Thompson, Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten von Amerika, S. 3: „Freiheit in allen mit der Religion zusammenhängenden Dingen ist kein Privilegium vom Staate geschaffen oder zugestanden, sondern ein dem individuellen Gewissen und der Persönlichkeit einwohnendes Recht." Ausdrücklich lehnt er ab, daß die Religionsfreiheit „Duldung" sei (S. 1 f. 129 f.). Ebendaher ist die Ausübung der bürgerlichen Rechte nicht von irgendeinem Religionsbekenntnis abhängig, was übrigens nach Thompson den amerikanischen Staat nicht hindert, Sekten vom Bürgerrecht auszuschließen, welche Laster befördern. Besonders hebt er auch als Grundsatz der amerikanischen Praxis heraus, daß der Eifersucht der Kirchen vorgebeugt sei, wenn keine eine besondere Bevorzugung vom Staate genieße.

Zwar ist Krauß [1]) der Meinung, daß die Freikirchen eo ipso staatsfeindlich seien, weil dieselben sich an die Stelle des Staates setzen, was von seiner Voraussetzung aus ganz natürlich ist, daß der Staat Kultus, Bekenntnis, Sitte, Organisation als Gegenstände des Rechtes zu behandeln das Recht habe. Es fragt sich indes eben, ob die Kirche wirklich die Pflicht und der Staat das Recht hat, dies alles juristisch zu behandeln. Man wird z. B. nicht sagen können, daß die amerikanischen Freikirchen staatsfeindlich seien; wenigstens nicht in concreto gegen ihren Staat, der freilich jene Ansprüche nicht erhebt, die Krauß dem Staate vindiziert. Nur das wird man zugeben müssen, daß, wenn der Staat die Forderung stellt, die Organisation der Kirche nach ihrer rechtlichen Seite mit zu bestimmen, Streit zwischen den Freikirchen und dem Staate entstehen kann. Allein er könnte ja die Kirchen als Vereine mit Statuten betrachten, deren Prüfung er sich erläßt. Nur etwa bei Vermögensangelegenheiten oder wenn Streit der Denominationen das rechtliche Gebiet, das er sich reserviert hat, berührt, würde er zum Einschreiten genötigt sein. Da würde sich dann freilich auch die Frage erheben, ob der Staat die Denominationen als juristische Personen anerkennen kann, ohne sich um ihre Statuten zu kümmern [2]). Für gewöhnlich würde er aber die Denominationen, welche von freiwilligen Beiträgen ihrer Mitglieder ihre Kosten bezahlen, gewähren lassen. Werden die kirchlichen Genossenschaften es also vermeiden, die staatliche Entscheidung in Vermögens- oder andern Streitigkeiten anzurufen, und wird von

1) a. a. O., S. 251 f.

2) Vgl. hierüber Thompson, Staat und Kirche ꝛc., S. 55 f., besonders den Abschnitt über die Test-Cases, S. 57 f. Der Staat Newyork hat gesetzlich bestimmt: „Jede einzelne Kirche muß durch eine korporierte Körperschaft dem Gesetz gegenüber vertreten sein, zu der Laien gehören müssen; das jährliche Einkommen darf eine bestimmte Grenze nicht übersteigen“ (S. 65 f.). Hier greift also der Staat doch in die Verfassung der Kirche ein, freilich nur mit Bezug auf das Eigentumsrecht, besonders entstehen Schwierigkeiten bei Spaltungen innerhalb einer Denomination, wo es sich nun fragt, welcher der streitenden Parteien das Kirchenvermögen gehöre. Hier muß natürlich der Staat eingreifen, und das hat Einfluß auf die innere Entwickelung der Kirchen (S. 58. 74 f.). Die Entscheidungen in solchen Fällen sind verschieden ausgefallen (S. 76). Die Kirchen aber fügen sich.

all diesen Denominationen auf die rechtliche Seite ihrer Existenz ein geringes Gewicht gelegt, ihre Konstitution nur als Mittel für den religiösen Zweck benutzt, und tritt dieser in den Aktionen dieser Gemeinschaften als der Mittelpunkt hervor, so ließe sich das Verhältnis derselben zum Staat wohl als ein fortgesetzt freundliches denken [1]). Nur dann vermöchte der Staat diese Grundsätze nicht durchzuführen, wenn es unter den kirchlichen Denominationen solche geben würde, welche den Anspruch erheben, das staatliche Leben mit zu bestimmen, welche ihre äußeren Institutionen, ihre Verfassung als das Wesentliche betrachteten und zu einem Staate im Staat würden. Allein hier brauchte der Staat durchaus nicht von seinem Grundsatz überhaupt abzugehen, sondern könnte von der Annahme aus, daß eine kirchliche Denomination ihrem Wesen widerspreche, wenn sie statt der Religion rechtliche Institutionen zur Hauptsache mache, dieser mit Ausnahmegesetzen entgegenzutreten versuchen, welche nicht die Religion als solche treffen, sondern nur den Eingriff in die Politik [2]). Indes zeigt gerade dieser Umstand, daß vonseiten des Staates und der Kirche ein Zusammenstimmen zu dem Grundsatz möglichsten gegenseitigen Ignorierens, besonders im Protestantismus möglich ist, welcher einerseits dem Staat eine eigene

1) Das zeigt z. B. die Schrift von Thompson, welche gleicherweise von Achtung vor dem Staat wie von der vollen Unabhängigkeit der Kirche erfüllt ist, vgl. z. B. S. 141 (letztere ist freilich nicht ganz konsequent durchgeführt).

2) Vgl. Thompson, Kirche und Staat ꝛc., S. 21: „Der Grundsatz, daß der Staat sich nicht in Angelegenheiten der Religion mischen soll, giebt dieser keinen Vorwand, sich in bürgerlichen Angelegenheiten über den Staat oder ihm feindlich zu stellen.“ Vgl. S. 132 f. „Gegen die Jesuiten hat man in Amerika eine gewisse politische Handhabe, da keiner Bürger werden kann, der nicht allen Gehorsam einer auswärtigen Oberherrlichkeit gegenüber abschwört“ (S. 18. 133). Indes verhehlt sich Thompson die Gefahren nicht, die von dieser Seite drohen. Die Zahl der Katholiken hat sich in 20 Jahren verdreifacht; während die Anzahl ihrer Kirchen 1/16 der Kirchen des Landes beträgt, beträgt ihr Vermögen 1/6 des Kirchenvermögens des Landes. Nichtsdestoweniger versichert Thompson S. 142: „Deutschland und Italien brauchen in ihrem Kampfe für die Unabhängigkeit des Staates nicht zu fürchten, daß sich in den Vereinigten Staaten die Lehre von der Oberherrlichkeit des Papstes hinter der Unabhängigkeit der Kirche verschanzen dürfe.“

Aufgabe für sich zuerkennt und anderseits im Kirchenbegriff grundsätzlich die rechtliche Seite der Kirche hinter die religiöse zurückstellt, und selbst, wo die Verfassungsfrage zu Spaltungen geführt hat, wie im Bezirk der reformierten Kirche, doch wenigstens nicht die Verfassung der Kirche mit der des Staates in Rivalität setzen will, da dieselbe für die Kirche doch nur Mittel sein sollte, um das religiöse Leben nach Kräften zu fördern. Wenn aber vollends viele Denominationen vorhanden sind, hat der Staat es noch weit leichter, sich nicht in ihre Angelegenheiten zu mischen, ja, sie zu ignorieren, da, wenn je eine staatsfeindlich sein sollte, sie doch dem Staate gegenüber nicht mächtig genug sein würde, um ihm zu schaden [1]).

So wenig übrigens die Freikirche notwendig staatsfeindlich ist, so wenig ist der von der Kirche freie Staat notwendig irreligiös. Denn wenn er auch die bürgerlichen Rechte durchaus nicht von der Religion abhängig macht, ebendaher auch den Eid ohne alle religiösen Zeremonieen und Anrufungen leisten lassen wird [2]), so daß auch ein Quäker ihn leisten kann, so ist doch denkbar, daß da, wo die öffentliche Sitte religiös ist, wo das Volk die Fröm-

1) Übrigens haben auch Staatsmänner in katholischen Ländern diese Idee sich angeeignet, was natürlich nichts dagegen beweist, daß sie unter Voraussetzung des Protestantismus entstanden ist. Z. B. Cavour und neuerdings Minghetti („Stato e Chiesa") in Italien. Interessant schreibt gegen diese Ansicht R. Mariano a. a. O., S. 386 f. 247 f. Er berührt sich vielfach mit dem bekannten Schüler Hegels in Italien, Vera: „Cavour et l'église libre dans l'état libre." Vgl. die beachtenswerte Kritik Zellers von der Schrift von M. Minghetti, in der Rundschau (November 1879), S. 310 f. Daß übrigens der Staat die Vermögensverhältnisse der Kirchen rechtlich schützt und in streitigen Fällen entscheidet, die Anerkennung der Kirchen als Korporationen, welche Vermögen haben können, von seinen Gesetzen abhängig macht, den Kirchen auch für den Gottesdienst Rechtsschutz gewährt, ist in Nordamerika anerkannt (vgl. Thompson a. a. O., S. 53 f. 110 f.). Ob aber der Staat nicht noch weiter gehen und solche Denominationen, welche für sein Volk besonders wichtig sind, auf positive Weise unterstützen soll, könnte man fragen. Die Bejahung der Frage führte allerdings zu einem volleren Staatsbegriff und einem tieferen Rechtsbegriff, als der von Binet vorgetragene oder der nordamerikanische (s. u. S. 330 f.).

2) Vgl. Thompson a. a. O., S. 106 f. Der Eid wird dann eine feierliche Aussage, deren Fälschung der Staat straft.

migkeit liebt, und wo es ohne Eingriff in die Rechte des Einzelnen auf volle Religionsfreiheit geschehen kann, auch der Staat seine freundliche Stellung zur Religion offenbart, wie es in Nordamerika geschieht, wenn derselbe z. B. für die Sonntagsheiligung sorgt, für die Armee und Flotte Geistliche anstellt, Staatsfeste um der Sonntagsheiligung willen auf den Montag verlegt, Dankfeste anordnet, wenn endlich die Sitzungen des Kongresses mit Gebet eröffnet werden [1]). Offenbar ist das nur dann möglich, wenn die Religion eine öffentliche Macht ist und die Sitte von derselben beeinflußt wird. Die Voraussetzung ist, daß die große Mehrzahl des Volkes solcher Sitte zustimmt und anhängt. Die Furcht vor einer Entchristlichung der Nation ist hier ganz leer, obgleich prinzipiell dem Staat nicht christlicher Charakter zugeschrieben wird. Vielmehr haben die Kirchen die volle Freiheit der Entwickelung und wirken trotz ihrer Mannigfaltigkeit dahin zusammen, daß sie der öffentlichen Sitte ein eigentümliches Gepräge geben, das der Staat respektiert.

Freilich, wenn auch der Protestantismus wesentlich diese Stellung ermöglicht hat, in dem sich der gemeinsame Gegensatz gegen Byzantinismus und Romanismus geltend macht, so ist diese Auffassung doch ein Extrem, welches auch auf protestantischem Boden seine Bedenken hat. Denn einmal kann es bei solch künstlicher Trennung von Staat und Kirche, welche beide doch dieselben Personen befassen, leicht dazu kommen, daß das Staatsleben in kirchlichen Kreisen für gewöhnlich ignoriert wird [2]), daß für den Staat die Gefahr nahe liegt, gerade die frommen Kreise von der stetigen patriotischen Mitwirkung ausgeschlossen zu sehen und so den nunmehr wirklich weltlichen, d. h. unfrommen Elementen im Volke überliefert zu werden.

---

1) Thompson a. a. O., S. 111.

2) Wenn das auch nicht notwendig ist. Thompson selbst deutet übrigens eine solche Gefahr an (S. 139f.). Die englischen Dissenters ziehen sich nicht vom Staatsleben zurück. In Nordamerika zeigen sich nach Thompson, S. 115f. die kirchlichen Korporationen großenteils patriotisch, ja haben in hervorragender Weise für den Staat Opfer gebracht, freilich mehr in extraordinären Fällen.

Infolge davon werden dann die frommen, kirchlichen Volksteile erst recht den Staat als weltlich ansehen und um so mehr sich von ihm zurückziehen. Es wird ein circulus pravus. Das kann aber für den Staat unmöglich von Vorteil sein, eine Fülle gewissenhafter Menschen von der Teilnahme am Staatsleben ausgeschlossen zu sehen. Denn wenn sie ihm auch nicht feindlich sind, so entbehrt er doch ihrer energischen Mitwirkung. Das Schlimmste daran aber ist die Kehrseite, daß dann diejenigen Elemente im Volksleben in den Vordergrund treten, welche am wenigsten mit dem Christentum verwachsen sind oder welche Denominationen angehören, welche gegen den Staat aggressiv vorgehen, um denselben nach ihren Grundsätzen zu beeinflußen. Ich will nicht im einzelnen schildern, welche Folgen sich hieraus ergeben mögen. Aber manche Schäden im Staatsleben der Vereinigten Staaten von Nordamerika mögen darin ihren Sitz haben. Kurz, es ist zwar nicht notwendig, aber bleibt immerhin eine Gefahr, daß, wenn Kirche und Staat sich nach Kräften ignorieren, die Anhänger der Kirchen vom Staatsleben sich zurückziehen, daß die Spaltung, welche objektiv existiert, auch in dem Bewußtsein der Subjekte die bezeichnete Einseitigkeit hervorrufe.

Dieser Zwiespalt tritt aber doppelt bedenklich auf, wenn die Trennung von Staat und Kirche in katholischen Völkern durchgeführt werden soll. R. Mariano [1]) polemisiert hiergegen mit vollem Rechte. Bleibt die römisch-katholische Anschauung die der Menge des Volkes, so können unmöglich die freien politischen Formen irgendeinen wertvollen Inhalt bekommen. „Es fehlt der echte, ruhige und starke Geist der Freiheit, der nur vom Gewissen ausgehen kann." Wenn der Staat dann die Kirche ignoriert, entsteht fast unvermeidlich Feindschaft, weil die Kirche den Staat ihrerseits nicht ignoriert. Auch Lavelaye [2]) weist darauf hin, wie die dem päpstlichen Absolutismus unterworfenen Nationen zu einer wirklich von der Kirche freien Verfassung des Staates nicht kommen

1) a. a. O., S. 249.

2) „Protestantismus und Katholicismus in ihren Beziehungen zur Wohlfahrt und Freiheit der Völker", S. 32 f.

können. Im Gegenteil pflegt dann ein Schwanken einzutreten. Bald glaubt der Staat sich völlig von der Kirche befreien und sie ignorieren zu können, wird dann aber irreligiös geleitet, befördert mindestens durch die dann notwendige Opposition gegen die Kirche, welche einen von ihr unabhängigen Staat, auch wenn er sie ignoriert, nicht dulden will [1]), die Irreligiosität, da ja die in der katholischen Kirche vertretene Religiosität hier die einzig namhafte ist. Die Folge aber pflegt dann eine Verwilderung des Volkes zu sein, welche den Staat schließlich wieder in die Gewalt der Kirche zurückführt [2]). Weil die katholische Kirche selbst eine Feindin des freien Staates ist, hat es ein Staat mit katholischen Unterthanen unendlich schwer, sich auch nur selbständig der Kirche gegenüberzustellen, geschweige denn eine völlige Trennung von der Kirche durchzuführen [3]).

Uns liegt aber wesentlich ob, die Folgen dieser Trennung von Staat und Kirche für die Kirche ins Auge zu fassen. Da ist es nun entschieden protestantisch, wenn auf die Hebung des Bewußtseins der Verantwortlichkeit und auf die Gewissensfreiheit

---

1) Die römische Kirche pflegt zufrieden zu sein, wenn der Staat sie ignoriert, solange als sie nicht mächtig genug ist, ihn zu beherrschen, um so mächtig zu werden, um ihn dereinst auch beherrschen zu können. Oder sie will die Freiheit von Privatgesellschaften und die Rechte einer bevorzugten öffentlichen Stellung. Vgl. Golther, Staat und Kirche in Württemberg, S. 17. Die letztere Stellung hat man in den 50er Jahren in Preußen der katholischen Kirche gelassen, vgl. S. 18.

2) Vgl. die trefflichen Ausführungen über Frankreich bei Lavelaye a. a. O., S. 31 f.

3) Es ist interessant, wie Mariano auf das Projekt kommt, daß durch die gesteigerte Beteiligung am Staatsleben die Einsicht geweckt werden solle, daß es einer neuen religiösen Basis für den Staat bedürfe. Wenn nämlich die Ultramontanen in Italien am Staatsleben sich beteiligen, hofft er, daß eine Gegenpartei sich bilden werde, welche dieser Überzeugung der Notwendigkeit einer neuen religiösen Basis Ausdruck gebe, und so könne der Patriotismus zum Anlaß für eine religiöse Erneuerung werden, die dann auch dem Staate zugute komme. Vgl. a. a. O. den Abschnitt: Minghetti und Curci, S. 374—407. Allein hier liegt wieder die Idee einer Staatsreligion zugrunde, die nur der Gegenfüßler von dem hierarchisch geleiteten Staat, dem papistischen Ideal wäre.

ein großes Gewicht gelegt wird. Der Hinweis auf die Leistungen, welche die Glieder der Kirchen den letzteren leisten, ist sehr gewichtig. Allein prinzipiell angesehen, wäre es doch ein übereilter Schluß, wenn man aus dem Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit sofort die möglichste Gleichgültigkeit des Staates gegen alle einzelnen Kirchen ableitete. Denn niemand wird in seiner Gewissensfreiheit dadurch gehemmt, daß der Staat einzelne Kirchen, die für das Volk besonders wichtig sind, unterstützt. Man sagt zwar, dadurch entstehe Eifersucht der Kirchen, und der Staat thue keiner Kirche damit eine Wohlthat, da er in demselben Maße die selbständige Mitarbeit der Personen an ihrer Kirche lähme. Allein jene Eifersucht besteht auch so unter den Denominationen ebenso stark, als wo Landeskirchen sind; ja, die Konkurrenz der Freikirchen verleitet sie häufig, auf äußere Erfolge zu blicken und das innere Leben zu unterschätzen. Zur Selbstthätigkeit kann trotz der Staatshilfe noch Raum genug bleiben.

Ferner muß man zwar zugestehen, daß die Vereinigten Staaten in ihrem Volksgeiste den stärksten Einfluß der Religion aufweisen. Die Kirchen üben eine bedeutende erziehliche Macht aus, obgleich sie mit dem nationalen Leben nicht in enger Verbindung stehen. Nichtsdestoweniger droht die Gefahr, daß die Religion mehr als eine eigene Größe neben dem übrigen Leben hergeht, ohne dasselbe mit ihrer Wärme zu durchdringen. Krauß führt in einem besonderen dem Freikirchentum gewidmeten Abschnitte aus [1]), wie die Freikirchen in Gefahr kommen, den Zusammenhang mit dem Volksleben zu verlieren, Wissenschaft, Sitte, politische und ästhetische Bildung nicht genügend zu würdigen, überhaupt die Aufgabe der Kirche, als Sauerteig zu wirken, die erziehliche Aufgabe leicht aus den Augen zu lassen. Wenn er sicher auch zu stark aufträgt, so ist es doch richtig, daß diese Kirchen dem

1) Vgl. a. a. O., S. 244 f. 251 f.; auch Ernest Stroehlin, „L'église et l'état" (1879). Er weist besonders auf die Abhängigkeit der Geistlichen von den Gemeinden in der Freikirche hin, ein Vorwurf, dem freilich die Herrschaft der Geistlichen über die unmündig gehaltenen Gemeinden als ein völlig unprotestantisches Übel gegenübersteht. Auch trifft diese Abhängigkeit nicht bei allen Freikirchen zu, z. B. nicht bei den Episkopalisten Nordamerikas.

gesamten nationalen Leben ferner stehen, da sie nicht Volkskirchen sind, während eine mit dem nationalen Leben des Staates enger verbundene Kirche weit leichter das gesamte nationale Leben mit religiösem Geiste durchdringt, dazu erzieht, alle Zweige des nationalen Lebens als gottgewollte zu pflegen, ohne daß sie dieselben deshalb direkt beherrschen wollte, eben dadurch aber zugleich selbst eine günstige Rückwirkung erfährt; denn die Art der in der Kirche so gepflegten Frömmigkeit ist weniger abgeschlossen und eng.

Dieser Anschluß an die Nation, an die im Staate organisierte Nation ist auch dem Wesen des Protestantismus durchaus nicht zuwider, der überall die natürliche Basis menschlicher Verhältnisse also auch die Nationalität anerkennt. Man könnte freilich sagen: Gerade durch die Freiheit vom Staate werde es erst möglich, daß der Protestantismus die unendliche Mannigfaltigkeit, welche in ihm liege, zur Darstellung bringe, indem alle ihm innewohnenden Kräfte so erst zum vollen Leben geweckt werden. Die Einheit brauche nicht in der kirchlichen Organisation, sondern müsse in der alle verbindenden Einheit des Geistes gefunden werden, welche sich in freien Verbindungen der verschiedenen Denominationen wie z. B. der evangelischen Allianz ihren Ausdruck gebe. Viele Denominationen seien kein Schade, sondern ein Vorzug, weil jede ihre Eigenart am besten ausprägen. Allein diese Mannigfaltigkeit, verzerrt sich nur zu leicht zu Einseitigkeiten, denen in jeder einzelnen Gemeinschaft kein Gegengewicht geboten ist. Sind dagegen diese Gegensätze in einer Volkskirche zusammengefaßt, so werden sie vielleicht stärker aufeinanderplatzen, nichtsdestoweniger aber doch auch einander gegenseitig ergänzen. Es werden allemal Richtungen entstehen, welche zwischen den Gegensätzen vermitteln, und auf diese Weise wird dann das Gute, was die einseitigen Richtungen vertreten, für die Gesamtheit gerettet. Es ist zwar eine Thatsache, daß die verschiedenen Denominationen in den vereinigten Staaten sich einander nähern, während bei uns die Gegensätze in einer Kirche sich zu verschärfen scheinen. Allein das beweist nicht, daß die amerikanische Vielheit der Denominationen dem Gedeihen des Protestantismus mehr Vorschub leiste. Denn gerade das ist für die Kirche von dem größten Segen, daß sie als Einheit Mannig-

faltigkeit in sich hege, nicht aber daß jede Abweichung eine besondere Kirchenbildung veranlasse. Die amerikanischen Denominationen haben gerade darin ihre Schwäche, daß jede in ihrem Kreise nur Einförmigkeit duldet und daß nur alle Denominationen zusammengenommen eine große Mannigfaltigkeit darstellen. Das drückt insbesondere auf die der Kirche notwendige wissenschaftliche Funktion. Man würde unrecht thun, wenn man diesen Freikirchen wissenschaftliches Interesse absprechen wollte. Im Gegenteil sind gerade die großen Freikirchen Amerikas ein Beweis mehr dafür, daß die Wissenschaft für die Kirche unentbehrlich ist, da sie meist wissenschaftliche Institute haben, wie z. B. selbst die Baptisten, welche bei uns sich nicht zu wissenschaftlicher Beschäftigung erheben können, vor allem aber die Presbyterianer. Allein gerade die strenge Absonderung jeder namhaften individuellen Lehrbildung zu einer besonderen Denomination kann der Wissenschaft nicht dienen. Man kann wohl sagen, die Freiheit der Wissenschaft sei nicht gefährdet, weil einer, der mit seiner Denomination nicht stimme, zu einer andern übergehen könne. Allein dort ist er dann wieder an die Lehre der etwaigen neu von ihm gewählten Denomination gebunden. Zu einer wirklich freien wissenschaftlichen Forschung kann es dabei kaum kommen. Das praktische Interesse ist dem wissenschaftlichen in dem Maße übergeordnet, daß die für das Gedeihen der Wissenschaft notwendige Selbständigkeit leicht verloren geht [1]).

1) Dazu kommt, daß die Theologie das richtige Verhältnis zu den übrigen Wissenschaften so kaum finden kann. Zwar haben verschiedene Denominationen wissenschaftliche Institute, welche auch die übrigen Wissenschaften betreiben. Allein dagegen ist einmal das Bedenken, daß die einzelnen Wissenschaften zu sehr von den religiösen Interessen der Denominationen in Abhängigkeit erhalten werden, was ja im höchsten Grade bei den katholischen Universitäten der Fall ist, wo eine mittelalterliche Herrschaft der Theologie über die anderen Wissenschaften sich geltend macht; ferner aber kann es auch so zu einer nationalen Wissenschaft schwer kommen. Lösen sich aber die übrigen Wissenschaften von der Theologie ab, so ist die Folge, daß eine Beziehung zwischen ihnen und der Theologie nicht übrig bleibt, die nur durch eine einer Nationalkirche entsprechende Theologie erhalten werden kann, da eine solche nur Vertretung auf den nationalen wissenschaftlichen Instituten finden kann, nicht aber jede Theologie der vielen Denominationen. Für die

Die bezeichneten Mängel aber haben ihren Grund darin, daß die Kirche es verschmäht, mit dem nationalen Leben in engere Fühlung zu kommen und daß eine Volkskirche, die sich freilich nicht schlechthin von dem organisierten nationalen Leben des Staates trennen kann, verworfen wird. Eine Lage, welche allerdings eine protestantische Freikirche notwendig macht, ist die, wenn ein katholischer Staat dem Protestantismus dermaßen abgeneigt ist, daß er selbst jede Verbindung mit demselben aufgiebt oder denselben gar zu unterdrücken versucht. Allein weder der Staat ist hier seinen höheren Aufgaben nach gewürdigt, noch ist die Kirche mit dem nationalen Leben im Zusammenhang erhalten [1]). Dagegen paßt das System der Freikirche wohl für kleine Religionsgemeinschaften, welche keine nationale Bedeutung haben können [2]).

Wenn wir nun all den bezeichneten Auffassungen nicht folgen können, weder die Kirche im Staat mehr oder weniger untergehen kann, noch der Staat von der Kirche beherrscht werden soll, wenn ferner beide sich nicht ignorieren sollen, so bleibt nur noch die Ansicht möglich, daß beide in ein positives Verhältnis auf Grund

---

Theologie insbesondere ergiebt sich noch der Nachteil, daß entweder alle anderen möglichen Positionen, welche nicht die eigene Denomination billigt, ignoriert oder sofort ohne tiefere Prüfung um des praktisch-kirchlichen Interesses willen unter polemischem Gesichtspunkte betrachtet werden, so daß eine eigentliche gegenseitige Befruchtung der verschiedenen Standpunkte bedeutend erschwert ist. Das kann aber schließlich auch auf die Kirche nur schädlich zurückwirken.

1) Vgl. die Kritik des nordamerikanischen Systems bei Golther, Staat und Kirche im Königreich Württemberg, S. 16f., ebenso die Kritik der Freikirche bei Jacoby, Staatskirche, Freikirche, Landeskirche, besonders S. 26f.

2) Die kleinen Religionsgenossenschaften, welche nicht als öffentliche Macht betrachtet werden können, fallen unter den Charakter von Privatvereinen zum Zwecke der Erbauung. Der Staat wird im Interesse der Gewissensfreiheit ihrem Bestand oder dem Entstehen von neuen kein Hindernis in den Weg legen, sondern höchstens im Notfalle sich repressiver Maßregeln bedienen. Aber ebenso wenig kann er solchen Sekten, deren Entstehen er nicht hindert, sofort mit positiven Leistungen zuhilfe kommen. Vgl. Herrmann, Über die Stellung der Religionsgemeinschaft im Staate, S. 18f.

ihrer relativen Selbständigkeit zu einander treten. Allein hier ist zweierlei zu beachten. Einmal kann hier streng genommen nicht von der Kirche geredet werden, die empirisch nicht existiert, sondern nur von den Kirchen, welche auf das Volksbewußtsein einen so bedeutenden Einfluß ausüben, daß sie als eine öffentliche Macht zu betrachten sind. Sodann aber setzt das Verhältnis von Staat und Kirche, wie wir es im Auge haben, einen hoch entwickelten Staat voraus [1]). Wie oben bemerkt muß die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses sich zugleich aus dem Staatsbegriff ergeben. Wir betrachten zunächst den Einfluß des Staates auf die Kirche, sodann den Einfluß der Kirche auf den Staat.

Niemand pflegt zu bezweifeln, daß der Staat, möge er sonst noch andere Aufgaben haben, das Recht zu verwalten habe [2]). Freilich ist hier zunächst darüber Meinungsdifferenz, in welchem Umfange der Staat das Recht handhaben solle, ob er als Rechtsstaat sich in alle rechtlichen Verhältnisse einmischen dürfe. Es gebe ein Familienrecht, meinen manche, in das der Staat nicht eingreife; es gebe rechtliche Verhältnisse im sozialen Leben, welche der Staat für gewöhnlich ignoriere. Ebenso sei es aber auch mit der Kirche; auch wenn die Kirche eine rechtliche Seite habe, folge daraus noch nicht, daß der Staat dieselbe mitbestimme. Allein wie soll man das Recht, das der Staat pflegen soll, von dem übrigen Recht abgrenzen? Es kann ja sein, daß ein und dieselbe Sache verschiedene Seiten hat, eine rechtliche und eine andere, dann kann natürlich der Staat nicht allein rechtlich diese Sache entscheiden, wenn er ihr gerecht werden will. Aber ebenso wenig kann seine Mitwirkung aus-

---

1) Diese Entwickelung ist teilweise eine Folge des — wie auch immer näher vermittelten — Einflusses der Kirche auf den Staat, s. unten.

2) Vgl. die vortreffliche Arbeit von Zeller („Staat und Kirche"), der das Verhältnis des Staates zur Kirche mit gewohnter Schärfe und Präcision darlegt, und dabei den Begriff des Rechtsstaates zugrunde legt; Golther, Staat und Kirche ꝛc., S. 18f.; auch Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, § 172, S. 351. 352, der freilich die Kirche noch die geistliche Seite des Staates nennt, in concreto aber der Selbständigkeit beider gerecht zu werden sucht. Köstlin a. a. O., S. 218f.

geſchloſſen werden, ſobald das Rechtsgebiet mit in Betracht kommt. Denn wenn er auch nicht ſelbſt alles Recht ſchafft, ſo muß er das Gewordene doch ſanktionieren; es muß eine letzte Rechtsquelle auf Erden geben, in welcher alles Recht ſeine letzte einheitliche Zuſammenfaſſung und Begründung findet, welche die letzte rechtliche Autorität iſt. Wenn z. B. auch für gewöhnlich der Staat in die rechtlichen Verhältniſſe der Familie, z. B. in das Züchtigungsrecht der Eltern nicht eingreift, ſo hat das einesteils ſeinen Grund darin, daß hier weniger das rechtliche als das erziehliche Moment in Betracht kommt; anderenteils aber iſt doch auch dieſes Recht von dem Staatsrechte umfaßt, da der Staat Zufügung körperlicher Schäden nicht duldet. Alſo inſofern der Staat das Familienleben vor Vergewaltigungen ſchützt, ihm die Möglichkeit einer ſicheren Entwickelung verſchafft, umfaßt er es rechtlich. Ebenſo iſt eine freie Entfaltung des ſozialen Lebens nur unter der Vorausſetzung des Rechtes, das der Staat vertritt und durch das alle dieſe Verhältniſſe geſchützt ſind, möglich. Wenn die Kirche nun auch eine rechtliche Seite hat, ſo wird ſie an dieſem Punkte auch von dem Staate, der für das Recht nach allen Seiten die letzte Quelle iſt, umfaßt werden. Denn wenn er auch über die ſpeziellen Intereſſen der Kirche, um deren willen ſie allein rechtlicher beſtimmter Ordnungen bedarf, die aber ſelbſt nicht rechtlicher Art ſind, nicht aus ſich ſelbſt beſtimmen kann, ſo hat er doch, inſofern dieſelben zugleich in das rechtliche Gebiet übergehen, mitzuſprechen.

Ferner aber kann der Staat als Rechtsſtaat verſchieden gefaßt werden. Man ſieht einerſeits als die Aufgabe desſelben nur an die erzwingbare Negation des Unrechts, ſei es, daß drohende Rechtsverletzungen verhindert oder geſchehene geſtraft werden. So wäre ſeine Thätigkeit weſentlich nur erhaltender Art. Allein dieſer weſentlich auch von Kant vertretene Rechtsbegriff iſt ſchon von H. Grotius und ſpäter in übertriebener Weiſe von J. G. Fichte überſchritten worden, die dem Recht auch einen poſitiven Inhalt geben wollen. Das Recht iſt das Fundament alles ſittlichen Lebens. Es garantiert allen ſittlichen Größen, den einzelnen Subjekten, wie den Gemeinſchaften inbezug auf die äußeren Exiſtenzbedingungen die Möglichkeit ihrer ſittlichen Entwickelung. Der Schutz gegen Rechtsverletzungen genügt nicht. Vielmehr wenn

es das Recht, weil die Pflicht der sittlichen Subjekte und Gemeinschaften ist, sich in Thätigkeit zu entfalten, so gehören zu diesem Recht auch die positiven äußeren Bedingungen, welche diese Entwickelung allein ermöglichen, die je nach der vorliegenden Aufgabe verschieden sind. Es ist nun die Aufgabe des Staates, überall für die positiven notwendigen äußeren Bedingungen der Entwickelung der sittlichen Subjekte und Gemeinschaften Sorge zu tragen. So allein hat der Staat einen würdigen Inhalt, er ist conditio sine qua non für alles sittliche Leben [1]).

Um seine Aufgabe zu erfüllen, ist die erste Bedingung, daß der Staat allen anderen Gebieten gegenüber sich seine Selbständigkeit wahre und keine Eingriffe in sein Rechtsgebiet gestatte. Sodann aber ist in der bezeichneten Aufgabe des Staates ein positiver Einfluß auf alle sittlichen Gebiete enthalten und zugleich die Grenze dieses Einflusses. Er schafft die äußeren Bedingungen dafür, daß die sittlichen Gemeinschaften Sittliches produzieren können; aber er produziert nicht selbst das, was eben von diesen Gemeinschaften selbständig hervorgebracht werden soll. Wir haben beide Seiten mit Bezug auf die Kirche zu betrachten. Beginnen wir mit der negativen!

Der Staat kann sich von der Kirche keine Eingriffe in sein

1) Diese Auffassung vom Wesen des Staates ist einmal der entgegengesetzt, welche dem Staat lediglich die Aufgabe zuerteilt, Leben und leibliche Güter zu garantieren, mag das mehr auf dem Wege der Respektierung der individuellen Freiheit (Locke) oder der Betonung der schlechthinnigen Staatsgewalt gegenüber den Individuen (Hobbes, Sozialismus) geschehen; sodann aber auch derjenigen, welche den Staat in antiker Weise als den Inbegriff aller Sittlichkeit auffaßt, als ob er dieselbe hervorbrächte, wobei die Subjekte und die übrigen sittlichen Gemeinschaften zu kurz kämen, welche selbst Sittliches produzieren. Mit der Auffassung des Staates als Kulturstaates berührt sich unsere Ansicht nur insofern, als der Staat überall für die äußeren Bedingungen der Kulturentwickelung, ohne welche dieselbe nicht möglich ist, Sorge zu tragen hat. Wer diese Bestimmung für zu elastisch hält, mag sich daran erinnern, daß die Thätigkeit des Staates durch die sittliche Aktivität, welche er nur ermöglichen soll, begrenzt ist, so daß er nicht in die sittliche Thätigkeit selbst eingreifen kann, ohne mit seiner Aufgabe in Widerstreit zu kommen. Im einzelnen ist die Grenze oft schwer zu bestimmen, hängt auch von den konkreten Verhältnissen ab. Vgl. Dahn, Rechtsphilosophische Studien, S. 128 f.

Rechtsgebiet gefallen lassen. Alles, was der Staat der Kirche Positives leisten kann, wird dadurch bedingt sein, daß die Kirche die rechtliche Funktion des Staates anzuerkennen bereit ist. Die Kirche muß demgemäß die staatliche Gesetzgebung anerkennen in=bezug auf die Ordnung der Eigentumsverhältnisse, da das Eigentum weder des Einzelnen noch der Korporationen ohne den Staat zu seiner vollen rechtlichen Gültigkeit kommen kann. Dasselbe gilt von der rechtlichen Seite der Ehe. Die Kirche ist verpflichtet, die von dem Staate geschlossene Ehe als rechtsgültige Ehe anzuer=kennen, das um so mehr, als sie durch ihre Weihe schlechterdings nicht imstande ist, die Rechtsgültigkeit derselben zustande zu bringen. Mag die staatliche Ehegesetzgebung auch nicht nach Wunsch der Kirche sein, das kann sie in keinem Falle berechtigen, eine nach derselben rechtmäßig geschlossene Ehe nicht als Ehe gelten zu lassen. Sie hat nicht das Recht, ein eigenes Eherecht dem staatlichen gegenüberzustellen. Daher wird auch der Staat, wenn er das rechte Bewußtsein von sich hat, fordern, daß die kirchlichen Trau=formulare die durch den Staat geschlossene Ehe rückhaltlos als solche anerkennen [1]). Der Staat muß sich überhaupt überzeugen

1) Die Formel des „Zusammensprechens", welche durchaus mißverständ=lich ist, weil sie die Auffassung nicht ausschließt, als ob die Kirche erst die eheliche Verbindung herstellte, hat hienach kaum mehr Berechtigung. Wenn Köhler a. a. O. S. 40 meint, liturgisch sei die ausführliche Berücksichtigung des staatlichen Eheschließungsaktes nicht anwendbar und thue dem selbstän=digen Charakter der kirchlichen Trauung Abbruch, so ist das mindeste, was man fordern muß, daß ein nicht mißverständlicher Ausdruck gebraucht werde; ich vermag übrigens nicht einzusehen, was es der Feierlichkeit schaden soll, wenn die staatliche Eheschließung erwähnt wird. Die kirchliche Trauung ist eben nicht mehr selbständig; vielmehr gerade nach Köhlers vollkommen rich=tiger Auffassung ist die staatliche Ehe schon Ehe; die Kirche ist also von diesem actus insofern abhängig, als sie ihn für ihre Benediktion voraussetzt; und nun soll es liturgisch nicht angehen, diesen Sachverhalt zu klarem Bewußt=sein zu bringen! Scheuerl a. a. O. S. 105 f. will die Formel „Zu=sammensprechen" nicht aufgeben, etwa das Wort „ehelich" weglassen. Er hält aber die Belehrung des Volkes darüber für notwendig, daß diese Formel nichts besagen solle, als daß „die Ehe nicht bloß der bürgerlichen, sondern auch der kirchlichen Eheordnung entspreche, daß die Eheleute nicht bloß kraft bürgerlichen Gesetzes, sondern auch kraft göttlicher Zusammenfügung ehelich verbunden seien". Allein einmal ist nicht einzusehen, warum man nicht

können, daß er als Rechtsinstitut von der Kirche anerkannt wird und kann in dieſer Beziehung jedenfalls ein Aufſichtsrecht über die Kirche beanſpruchen. Und davon iſt keine der kirchlichen Funktionen ausgenommen. Nur muß bemerkt werden, daß das ſittliche Verhältnis zwiſchen Staat und Kirche auf dem gegenſeitigen Vertrauen beruht und daß eben deshalb unter normalen Verhältniſſen von einem ſolchen Aufſichtsrecht kein Gebrauch gemacht wird. Nur wenn der Staat in den Zuſtand der Verteidigung gegen Eingriffe in ſein Gebiet gedrängt iſt, wird er von dieſem Rechte Gebrauch machen müſſen, was dem an ſich nur negativen Charakter dieſes Rechtes entſpricht; und auch dann wird der Staat gut thun, vorſichtig zu verfahren und

---

eine klare, unzweideutige Formel wählen ſoll, ſtatt der zweideutigen, warum nicht das Wort „Einſegnen" gebraucht werden ſoll, wenn doch nach ihm ſelbſt (S. 109) das „Weſentliche die Einſegnung iſt". Denn bloß um der liturgiſchen Tradition willen unter veränderten Verhältniſſen eine nunmehr zweideutige Formel beizubehalten, kann doch nicht im wahren Intereſſe der Kirche liegen. Sodann aber iſt es auch ſachlich mißverſtändlich, wenn nach Scheuerl doch wieder das Neue an der Trauung ſein ſoll, daß die Ehegatten göttlich zuſammengefügt werden, als ob die bürgerliche Trauung das religiöſe Bewußtſein ausſchlöſſe, während er ſelbſt S. 104 ſagt, die proteſtantiſche Kirche könne nicht glauben, daß die bürgerliche Eheſchließung „ein bloßer Kontrakt ohne religiöſe Bedeutung ſei und daß die kirchliche Mitwirkung notwendig ſei, um aus dieſem Kontrakte eine göttliche Zuſammenfügung zu machen". Iſt das letztere wirklich nicht die Meinung der proteſtantiſchen Kirche, ſo bleibt ihr eben in der That nichts als die Einſegnung übrig, und das anzuerkennen, iſt dann einfache Pflicht liturgiſcher Wahrhaftigkeit, die nicht durch etwaige liturgiſche Äſthetik, hinter der ſich oft eine halb bewußte, halb unbewußte Abneigung gegen die Zivilehe verbirgt, verdrängt werden darf. Daß ſelbſt Anſichten ſich geltend machen, welche die bürgerliche und kirchliche Eheſchließung als ſich ausſchließend auffaſſen, iſt ein Zeichen dafür, daß die freundliche Stellung zum Staate, auf die ſich der Proteſtantismus etwas zugute thut, ſehr ins Schwanken gekommen iſt, was ebenſo die Oppoſition gegen die Zivilehe beweiſt. Eine andere Frage iſt die, ob jede ſtaatlich geſchloſſene Ehe von der Kirche getraut werden ſolle. Hier handelt es ſich nicht um die Anerkennung der rechtlichen Gültigkeit der Ehe, ſondern darum, ob ſich in gewiſſen Fällen aus kirchlichen Gründen Bedenken gegen die kirchliche Einſegnung erheben. S. o. S. 185 f. Die Frage, ob die Kirche auf die Staatsgeſetzgebung verbeſſernd wirken könne, iſt unten zu behandeln.

nicht den Schein zu erwecken, daß er willkürliche Eingriffe in das kirchliche Heiligtum sich gestatte. Er wird eben deshalb durch seine Gesetzgebung sich schützen und die Fälle der Gesetzesübertretung nicht willkürlich, sondern nach richterlicher Entscheidung ahnden müssen. Wenn es z. B. notorisch feststeht, daß kirchliche Beamte den öffentlichen Kultus dazu mißbrauchen, den Gehorsam gegen die Staatsordnung in den Augen der Gläubigen zu untergraben, so ist es kein Eingriff in die Kultusfreiheit, die hier fremden Zwecken dienstbar gemacht wird, wenn der Staat solchem Unwesen ein Ende macht. Nicht anders ist es mit der kirchlichen Lehrfreiheit, wenn sie zu ähnlichen Zwecken gemißbraucht wird. Wenn man hier die wissenschaftliche Lehrfreiheit als Parallele zuziehen wollte, so ist eine direkte Aufforderung zu Ungehorsam gegen die bestehenden Gesetze auch hier nicht gestattet; vollends aber besteht der große Unterschied, daß die Kirche ein praktisches Institut ist, daß ihre Lehre die Richtschnur für die praktischen Funktionen sein soll. Falsche Grundsätze im allgemeinen kann hier der Staat freilich nicht beseitigen, die Gesinnung kann er nicht strafen. Aber die Anwendung staatsfeindlicher Grundsätze in konkreten Handlungen hat er das Recht zu verhindern. Wenn die Seelsorge an sich noch mehr privater Natur ist als Kultus und Lehre, so kann das doch den Staat nicht hindern, daß, wenn die Kirche ihre seelsorgerliche Machtvollkommenheit gegen den Staat mißbraucht, die Thätigkeit solcher Seelsorger zu inhibieren, welche den mit Hilfe des Staates ihnen gewährten Einfluß zur Schwächung des Staates mißbrauchen. Der Staat hat naturgemäß das Recht, einem Beamten, der seine kirchliche Stellung zu der Kirche an sich fremden staatsfeindlichen Zwecken mißbraucht, die Führung des unter seinem rechtlichen Schutz stehenden öffentlichen Amtes zu untersagen. Es kann dabei den Staat nicht die Furcht davor lähmen, daß ja so die Seelsorge verwaist werde. Denn eine Seelsorge, welche den Respekt vor der Obrigkeit untergräbt, zerstört die Basis des geordneten sittlichen Zusammenlebens. Wollte man aber einwenden, daß in Wirklichkeit die Seelsorge sich keineswegs bloß gegen den Staat richte, wenn sie dazu auch benutzt werde, sondern auch den Trost der Religion spende, und daß der Staat dann mit der Inhibierung derselben auch ein Gut zerstöre, wenn es auch mit

einem Übel verbunden sei, so ist darauf zu antworten, daß es ja völlig in der Macht der Kirche liegt, ihre aggressive Stellung zu beseitigen. Der Staat greift hier freilich rein formal angesehen in innerkirchliche Handlungen ein; allein diese Handlungen sind eben inhaltlich nicht innerkirchlich, wenn die Kirche sie unter jenem formalen Deckmantel zur Untergrabung der Staatsordnung benützt [1]). Der Staat würde sich in der That aufgeben, wenn er einer gegen ihn widersetzlichen Kirche nur darum nachgeben würde, damit die Seelsorge nicht verwaist sei. Die Verantwortung dafür, daß auf diese Weise ein Teil des Volkes der Segnungen der Religion verlustig gehe, trifft die Kirche und nicht den Staat. Übrigens braucht der Staat eine übertriebene Furcht vor geistlicher Verwilderung seiner Unterthanen nicht zu haben, da in demselben Maße, als diese einreißt, die Kirche an Einfluß einbüßt und daher in ihrem eigenen Interesse, wenn der Staat fest bleibt [2]), nachgiebig werden wird. Endlich wird auch der Staat in die kirchliche Sitte einzugreifen berechtigt sein, wenn die kirchliche Sitte der öffentlichen Moral, die der Staat schützt, zuwiderliefe, wie das z. B. bei den praktischen Folgen des Hexenglaubens, falls diese eine Kirche begünstigte, oder bei Sekten wie den Mormonen der Fall sein könnte [3]).

Der Staat hat um so mehr das Recht, sich gegen Eingriffe der Kirchen zu schützen, wenn auf der andern Seite seine positive Thätigkeit auch den Kirchen zugute kommt [4]). Das Gesagte hat

1) Wollte man die Reaktion des Staates hier darauf reduzieren, daß der Staat bloß seine Leistungen an die Kirche einstellt, so müßte er in Wahrheit die Agitation ungehemmt dulden. Wo das Amt der Kirche die Rechte der öffentlichen Ämter genießt, hat der Staat zweifellos das Recht, nicht zu leiden, daß die aus dem Staatseinfluß mitresultierende Autorität des Amtes durch die Kirche gegen den Staat verwendet wird. Wo eine Kirche als Privatgesellschaft angesehen wird, braucht der Staat eo ipso nicht zu leiden, daß eine solche an seiner Zerstörung arbeitet.

2) Jolly, Kirchenstreit in Preußen, S. 18 f. 29.

3) Das ist auch in der nordamerikanischen Republik festgehalten; vgl. Thompson a. a. O., S. 8 f. 13 f. 119 f.

4) Geffken a. a. O. S. 652 f. beurteilt die Gesetzgebung des preußischen Staates gegen die katholische Kirche von dem Gesichtspunkte aus, daß

also seine Geltung besonders auch gegen die von ihm bevorzugten Kirchengemeinschaften.

Zu der positiven Thätigkeit des Staates gehört vor allem, daß er die Rechte der verschiedenen Gemeinschaften gegen einander abgrenze und so einer jeden die ihrer Aufgabe entsprechende Stellung im sittlichen Organismus garantiere. So hat der Staat auch das Gebiet der Kirche rechtlich abzugrenzen und sie in dieser ihrer Stellung gegen alle Störungen, die rechtlicher Art sind, zu schützen. Ja da die Aufgabe der Kirchen eine sittlich geforderte ist, und der Staat dieselben als ein nationales Gut ansieht, kann er sich der Verpflichtung nicht entziehen, die äußeren Bedingungen ihrer Existenz und Entwickelung ihnen nicht bloß zu schützen, sondern auch die notwendigen äußeren Mittel den Kirchen zu gewähren, die sie selbst nicht beschaffen können. Denn wenn man auch zugeben muß, daß der Staat nicht jeder Gesellschaft gegenüber derartige Verpflichtungen habe, so ist doch jedenfalls die Kirche ihrer universalen Art nach nicht wie eine gewöhnliche Genossenschaft zu betrachten [1]). Eben damit ist aber

---

der Staat in die innerkirchlichen Funktionen nicht eingreifen, sondern einer widerspenstigen Kirche wesentlich nur seine Unterstützung entziehen könne (S. 665). Demgemäß müßte er von der Kirche eingerichtete Seminarien der Hauptsache nach sich selbst überlassen, rein geistliche Handlungen geschehen lassen, auch wenn sie gegen ihn ausgebeutet werden (S. 663 f.); das müßte nicht einmal geschehen, wenn der Staat eine Kirche als Privatgesellschaft behandelte. Allein die katholische Kirche ist keine Privatgesellschaft. Wenn sie die Rechte von Korporationen hat, durch den Staat in ihrem Einfluß gestärkt ist, so kann der Staat sie nicht plötzlich sich selbst überlassen, wenn sie rebellisch wird. Überhaupt basiert der Anspruch auf Selbständigkeit in internis darauf, daß die Kirche Religion treibt, sie verwirkt ihr Recht, wenn sie diese Selbständigkeit zu ganz anderen Zwecken ausbeutet. Es ist eine rein formale Auffassung von rein geistlichen Handlungen, wenn man zuläßt, daß dieselben ungehindert zu völlig fremdartigen Zwecken benutzt werden; vgl. dagegen Gother, Der Staat und die katholische Kirche in Württemberg, S. 4. 440 f.

1) Vgl. o. S. 16. Es handelt sich hier natürlich um die Kirchen, welche auf das religiöse Volksleben einen maßgebenden Einfluß ausüben, und von denen sich der Staat eine heilsame Wirkung auf seine Unterthanen versprechen kann. Nichts ist natürlicher, als daß der Staat seine Stellung den Kirchen gegenüber davon abhängig macht, wie sich dieselben zu ihm stellen

auch auf der andern Seite zugestanden, daß der Staat in allen Funktionen, die in dem bezeichneten Sinn rechtlicher Art sind, mitzusprechen hat.

Das ist zunächst bei der Organisation der Fall. Die Verfassung ist etwas, das ohne Anerkennung, also auch ohne Mitwirkung des Staates nicht zustande kommen kann. Wenn der Staat die Kirche in ihrer rechtlichen Organisation, die ihr zugleich inbezug auf das Vermögen die Rechte einer Korporation garantiert, schützen soll, so muß er sie auch anerkennen. Freilich ist die Verfassung für die Kirche Mittel für ihre eigentlichen Funktionen und muß also mit Rücksicht auf diese geschaffen werden. Da der Staat die äußeren Bedingungen für die Entfaltung des kirchlichen Handelns zu ermöglichen hat, so muß er die Bedürfnisse der Kirche in Rechnung ziehen. Und da die Kirche am besten ihre Bedürfnisse kennen muß, so kann der Staat der Kirche nicht einseitig die Verfassung oktroyieren. Vielmehr wird sie darauf achten müssen, daß die Verfassung dem letzten religiösen Zwecke adäquat sei. Der Staat dagegen wird ihrer Verfassung allein Rechtskraft im vollen Sinn verleihen können, eben daher auch sein Rechtsinteresse wahren müssen. Der Hauptgegensatz zwischen der kirchlichen und staatlichen Organisation ist nach protestantischer Auffassung der, daß die Kirche überall auf der Gemeinde ruht, ja, daß sie da, wo Gemeinde ist, ebenfalls schon ist, während man den Staat, wenigstens den modernen, keineswegs schon als mit der bürgerlichen Gemeinde eo ipso gegeben ansehen kann. Welche Konsequenzen dieser Unterschied für die Organisation der Kirche notwendig mache, hat Herrmann auf das klarste dargethan [1]). In

und welchen Einfluß sie auf das religiöse Leben des Volkes ausüben. Abstrakte Parität ist nicht das Richtige. Wenn der Staat in seinem Verhalten gegen die verschiedenen Kirchen Unterschiede macht, so urteilt er nicht über ihren religiösen Wert, sondern einmal nur über ihr Verhältnis zu ihm, und sodann über die Größe ihres Einflusses auf sein Volk. Das Verhältnis, welches im Texte besprochen wird, setzt Kirchen voraus, welche einen großen Einfluß auf das Volk ausüben und dem Staate nicht feindlich begegnen.

1) Vgl. o. S. 198 f. Herrmann, Die notwendigen Grundlagen einer die konsistoriale und synodale Ordnung vereinigenden Kirchenverfassung; vgl. auch Kleinert: „Über den Begriff der praktischen Theologie", in den Studien und Kritiken 1880, Heft 2, S. 292 f.

welcher Weise der letzte Zweck der Kirche für die Organisation mitbestimmend wirken müsse, ist § 20 das Nähere erörtert [1]).

Nicht minder aber hat der Staat für die kirchlichen Beamten Sorge zu tragen. Einmal insofern, als er die Ausbildung derselben möglich machen muß. Wenn er für die äußeren Bedingungen der Wirksamkeit der Kirche zu sorgen hat, so muß er es möglich machen, daß die Inhaber der Kirchenämter ihrer Vorbildung nach so beschaffen seien, daß sie mit der gesamten Volksbildung in Konnex stehen und nicht unfähig seien, ein solches Amt zu verwalten. Man kann gegen diese letztere Bestimmung nicht geltend machen, daß dies ein Eingriff in die Rechte der Kirche sei. Denn zu einer günstigen Entwickelung der Kirche gehört auch ein gewisses Maß von Bildung ihrer Leiter. Diese Vorbedingung kann der Staat im Interesse der Kirche nicht außeracht lassen. Soll die Kirche eine würdige Stellung einnehmen, so müssen ihre Beamten mit den Staatsbeamten auf dem gleichen Niveau allgemeiner Bildung stehen, und die Kirche kann sich über diese Forderung um so weniger beklagen, als sie das selbst um ihres Einflusses willen auf die gebildeten Stände insbesondere wünschen muß. Aber es kann auch der Staat nicht in seiner Mitte wichtige öffentliche Ämter mit rechtlichen Vollmachten ausstatten, ohne zugleich die Garantie zu haben, daß sich die Inhaber derselben nicht der gesamten nationalen Bildung entfremden. Kein Mensch wird hier vernünftigerweise einwenden können, daß hierdurch die Kirche möglicher Weise von ihrer Bahn

---

1) Die katholische Kirche kann sich auch nicht davon emanzipieren, daß der Staat sich die Bedingungen vorbehält, unter denen er ihre Verfassung in seinem Gebiete sanktioniert. Das ist nicht einmal in Nordamerika möglich. Um als Korporation zu gelten, welche Vermögen besitzen kann, muß sie sich den gesetzlichen Bestimmungen fügen, welche z. B. im Staate Newyork fordern, daß jede einzelne Gemeinde für sich als Korporation gelte. S. o. S. 320, Anm. 2. Thompson a. a. O., S. 65 f. Dasselbe trifft zu, wenn eine anerkannte Kirche in ihrer Verfassung Änderungen macht. Auch hier wird der Staat sich fragen müssen, ob er der anders verfaßten Kirche ihre rechtliche Stellung ohne neue Garantien fortgewähren kann. Das gilt z. B. von dem römischen Dogma der Infallibilität, das für die Staaten wahrlich nichts Gleichgültiges ist.

abgelenkt und mit einer religions- oder christentumsfeindlichen Bildung durchsetzt werde, da es sich dabei doch wesentlich nur um die Kenntnis von dem handelt, was die Nation in ihren Bildungsschatz aufgenommen hat, was ja jeder, der in der Nation wirken will, eo ipso kennen muß. Auf welche Weise der Staat sich von der allgemeinen Bildung der Kirchenbeamten überzeugen soll, ob durch Examina oder die Forderung des Besuches von Staatsschulen, ist eine technische Frage, die verschieden je nach den Umständen beantwortet werden kann. Um die theologische Bildung als solche handelt es sich hier zunächst nicht.

Wenn es freilich zur Aufgabe des Staates gehört, die notwendigen äußeren Bedingungen für die Entwickelung des kirchlichen Lebens herzustellen, so entspricht es dieser Aufgabe des Staates, auch bei der Fürsorge für die speziell theologische Ausbildung der kirchlichen Beamten sich zu beteiligen, da es, wie gezeigt, im Interesse der Kirche selbst ist, wenn ihre Wissenschaft mit den übrigen Wissenschaften in Konnex bleibt (s. o. S. 284 f.), und da die Pflege der letzteren dem Staate obliegt. Wenn die Kirchen den nationalen Charakter festhalten [1]), müssen sie auch im Interesse ihrer Wissenschaft an den Pflegestätten für nationale Wissenschaft teilhaben. Nun ließe sich zwar auch denken, daß die Kirchen ihre eigenen wissenschaftlichen Institute haben, welche auch die anderen Wissenschaften, besonders die für die Theologie notwendigen, mit umfassen. Daß das indes nicht rätlich ist, ist oben schon gezeigt worden (S. 139 f.), daß aber freie auch von der Kirche unabhängige Privatgesellschaften die Wissenschaft für sich in die Hand nehmen, wie es in Amerika teilweise der Fall ist, ist weder im Interesse der Kirche noch des Staates als die Regel wünschenswert, da hier private Willkür sich leicht der Wissenschaften bemächtigen würde [2]). Soll aber die Theologie als Wissenschaft im Kreise der übrigen ihre Geltung behaupten, so muß sie auch dieselbe freie Entwickelung beanspruchen,

1) Vgl. o. S. 215.

2) Ein anderes ist es, ob nicht als Ausnahme und ergänzungsweise private Gesellschaften wissenschaftliche Lehrstellen gründen sollen. Darüber s. S. 341.

wie alle übrigen, eine Entwickelung, welche nur durch ihren Gegenstand bestimmt und begrenzt ist, nicht aber durch äußerlich festgesetzte Grenzen, die den Inhalt der Lehrentwickelung einengen [1]). Daß, wenn der Staat die wissenschaftlichen Institute erhält, derselbe auch ein Recht habe, bei der Besetzung mitzusprechen, versteht sich von selbst. Nur wird man hinzufügen müssen, daß die berechtigte Selbständigkeit der Wissenschaft erfordert, daß auch die Vertreter derselben ein Wort mitzureden haben, wenn es sich um das Urteil über die wissenschaftliche Fähigkeit handelt. Schon dadurch ist aber bei den theologischen Fakultäten der Kirche eine gewisse Garantie gewährt, daß keine ihren Grundlagen feindliche Männer zum theologischen Lehramte berufen werden. Ferner aber wird auch die Kirche mit ihrem Urteil gehört werden müssen. Nur wird zu verhüten sein, daß die Besetzung theologischer Lehrämter zur kirchlichen Parteisache gemacht werde, daher nur derjenigen kirchlichen Behörde eine Stimme zusteht, welche ihrer ganzen Stellung nach dazu berufen ist, über dem Streit der Parteien zu stehen, in dieser Beziehung die möglichste Unabhängigkeit besitzt und zugleich durch ihre Zusammensetzung ein Verständnis für die Bedürfnisse der Wissenschaft voraussetzen läßt [2]). Um vollends alle Interessen der Kirche sicher zu stellen, hat man vorgeschlagen, daß die Kirche, z. B. für den Fall, daß der Staat oder die Fakultäten nur eine Richtung einseitig begünstigen, sei es durch Vermittelung von Privatgenossenschaften, sei es durch eigene Mittel, ergänzend Lehrer anstellen solle, wie es an einigen Orten schon jetzt geschieht [3]). Ist doch auch die Thätigkeit freier Vereine in dieser Richtung ein Zeichen von regem wissenschaftlichem oder doch kirchlichem Interesse, das man billigen muß, ganz abgesehen davon, daß auf diese Weise Einseitigkeiten in Begünstigung einzelner Richtungen vorgebeugt wird, welche auch durchaus nicht im Interesse der Wissenschaft sind. Prinzipiell ist hiergegen nichts einzuwenden, wenn der Staat die oberste Leitung in der

1) S. o. S. 153 f.

2) Vgl. o. S. 211.

3) Das schlägt Haupt („Die Kirche und die theologische Lehrfreiheit", Kiel 1881) vor.

Hand behält. Er kann in dieser Beziehung eine der Wissenschaft zugute kommende Liberalität walten lassen. Nur darf nicht in die geordneten Verhältnisse der wissenschaftlichen Korporationen auf diesem Wege Verwirrung getragen werden. Daher der Staat seine Genehmigung erteilen muß. Daß derartige Extraordinariate in reichem Maße gegründet oder von dem Staate genehmigt werden, ist nicht ratsam, weil dadurch das erwähnte Übel entstünde, daß die wissenschaftlichen Korporationen in die Abhängigkeit von Privaten geriete. Es ist das alles nur als Ergänzung zu betrachten [1]), die unter normalen Verhältnissen überflüssig ist.

Aber nicht bloß für die Ausbildung der kirchlichen Beamten hat der Staat die Mittel zu beschaffen. Auch die rechtliche Stellung derselben kann in letzter Beziehung nur vom Staate garantiert werden, da er die letzte Rechtsquelle ist. Das ist keineswegs so gemeint, als ob der Staat allein die Stellung kirchlicher Beamten schaffen könne; in dieser Hinsicht ist auf das über die Organisaton Bemerkte zu verweisen; auch nicht so, als ob der Staat allein die kirchlichen Beamten anstellen könne, da hier vielmehr die Kirche die Initiative haben muß, weil es sich wesentlich um ihr Interesse handelt; auch nicht so, als ob der Staat allein darüber befinden könne, ob ein kirchlicher Beamter seiner Stelle verlustig gehen solle oder nicht, da hierüber zugleich aus kirchlichen Gründen zu entscheiden ist. Sondern es ist so gemeint, daß der Staat allein die Sicherheit der rechtlichen Stellung der kirchlichen Beamten inbezug auf alle ihnen zustehenden Rechte garantieren kann, wie er die Kirche auch mit äußeren Mitteln unterstützt und ihr nach dieser Seite hin Rechte verleihen

1) Vgl. E. Ströhlin a. a. O., der ausführt, es könne eine theologische Fakultät, die lediglich die der Gemeinde eigentümliche Weltanschauung im engen Anschluß an die Praxis ohne wissenschaftliche Selbständigkeit behandeln solle, eben keine Wissenschaft mehr treiben. Die direkte Abhängigkeit der Fakultät von der Kirche lege sie dauernd lahm. Ob es ferner zu empfehlen sei, daß die Kirche selbständige Seminarien einrichte, welche dazu dienen sollen, die Resultate des wissenschaftlichen Studiums praktisch flüssig zu machen, die von der wissenschaftlichen Gemeinschaft abgetrennt werden, wollen wir hier nicht näher erörtern. Unmöglich aber können sie sich der Aufsicht des Staates entziehen wollen.

kann (z. B. das Recht der Selbstbesteuerung). Diese Sicherheit ihrer Beamten und der Schutz ihrer Amtswürde ist natürlich auch im Interesse der Kirche selbst. Wenn aber der Staat dieselbe gewähren soll, so muß er auch bei der Wahl der Beamten, die er rechtlich schützen soll, ein Veto [1]) sich vorbehalten und daher die Anerkennung der Anzeigepflicht vonseiten der Kirche fordern. Und nicht minder wird er als der oberste Hort des Rechtes auch die rechtliche Stellung der Beamten nicht bloß nach außen, sondern auch gegen etwaige Vergewaltigung vonseiten der höheren kirchlichen Instanzen zu schützen berechtigt sein. In streitigem Falle wird der Staat in letzter Instanz durch seine Gerichte, soweit das formale Recht in Betracht kommt, zu entscheiden haben. Freilich fürchten viele, daß der Staat hier Eingriffe in das selbständige Gebiet der Kirche unternehme. Das ist aber dann in keiner Weise der Fall, wenn er dabei bleibt, das formell rechtliche Verfahren der betreffenden kirchlichen Instanzen zu prüfen, über das ihm die letzte Entscheidung muß vorbehalten sein [2]).

---

1) Vgl. Herrmann, Das staatliche Veto bei Bischofswahlen, S. 76 (101), der die verschiedenen Modi bespricht, wie der Staat sich seinen Einfluß auf die Wahl zu sichern sucht (S. 9 f.). Den Staat hat bei Ausübung des Veto natürlich nur die Rücksicht darauf zu leiten, ob die betreffenden Personen die Garantie bieten, in einem dem nationalen Staatsleben freundlichem Sinne ihr Amt zu führen.

2) Gefken will a. a. O. den Schutz des Staates nur reduzieren auf persönliche Freiheit, Ehre, Eigentum (S. 660. 662), findet aber darin einen Eingriff in das kirchliche Gebiet, daß der weltliche Gerichtshof darüber zu entscheiden habe, ob ein Geistlicher wieder geistliche Handlungen ausüben dürfe. Daß inbezug auf Vermögen und Freiheit der Staat seinen Schutz gewähren muß, versteht sich von selbst. Vgl. Jolly a. a. O., S. 35; Golther a. a. O., S. 311 f. Daß ferner eine Zwangsvollstreckung eines kirchlichen Urteils nicht ohne den Staat zustande kommen kann, ist ebenso natürlich; das ist darin begründet, daß die Kirche überhaupt keinen Zwang ausüben kann. Soll aber der Staat hier mitwirken, so muß er darüber urteilen, ob formell das Verfahren der Kirche nichts zu erinnern giebt; das fordert einfach die Pflicht des Staates, gegen Willkür seine Unterthanen zu schützen (Golther, S. 320 f. 330 f.), weshalb auch der recursus ab abusu sachlich nicht kann aufgegeben werden. Wenn der Staat nun über das formelle Verfahren urteilt, oder wenn er einen Geistlichen schützt, der nur, weil er die Staatsgesetze anerkennt, soll abgesetzt werden, so ist es doch kein

Diesen Grundsatz kann der Staat nicht aufgeben und besonders da nicht, wo Beamte einer Kirche, welche dem Staate seine Rechte nicht zugestehen will, von ihren Oberen als ungehorsam beseitigt werden sollen, weil sie sich nicht zur Widersetzlichkeit gegen den Staat entschließen können. Hier ist es kein Eingriff in die Selbständigkeit der Kirche, wenn der Staat solchen Beamten seinen Schutz gewährt. Hier kommt vielmehr noch in Betracht, was sich nach S. 334 f. von selbst versteht, daß der Staat materiell darauf zu sehen hat, daß seine Rechtsstellung von der Kirche nicht untergraben wird. Denn der Staat kann überhaupt die Kirche nur mit Rechten ausstatten, welche sein Rechtsgebiet achtet, und die Frage, ob man das Rechtsgebiet des Staates zu respektieren habe, kann der Staat keiner Diskussion unterwerfen. Er kann sich selbst nicht schlimmer schädigen, als wenn er solche staatstreue Kirchenbeamte am Ende wieder in lahmem Friedensbedürfnis preisgiebt.

Da man stets von dem zu Recht bestehenden Bekenntnis redet, so könnte man fragen, ob nicht inbezug auf die Abweichungen von der Lehre des Bekenntnisses auch der Staat als letzte richterliche Instanz entscheiden solle, und zwar nicht bloß, sofern es sich um Handhabung des formellen Rechtes handelt, sondern auch inbezug darauf, ob der Inhalt der Abweichung Grund der Entfernung vom Amte sein soll. Hier kommt es zunächst darauf an, in welchem Sinne der Staat das Bekenntnis als zu Recht bestehend anerkenne. Offenbar vermag er über den Glaubensinhalt im einzelnen kein Urteil zu fällen. Für ihn kann es sich nur darum handeln, wohin die Kirche tendiere, ob

---

Eingriff in kirchliche Angelegenheiten, wenn er einem solchen auch das Recht zu funktionieren erhält. Denn durch eine willkürliche Entscheidung oder durch sein normales Verhalten zum Staat kann niemand seines Amtes verlustig gehen. Dabei bleibt der Staat in seinem Gebiete. In dogmatische Fragen läßt er sich nicht ein, wie Geffken meint. Wie sich Geffken aber gegen die Bestimmung wenden kann, daß die kirchliche Disziplinargewalt nur von nationalen kirchlichen Behörden könne ausgeübt werden, ist unbegreiflich. Vgl. dagegen Golther, S. 316 f. Selbst die Vereinigten Staaten lassen die Idee einer auswärtigen Herrschaft über ihre Bürger nicht zu. Thompson a. a. O., S. 77 f.

sie mit ihren Grundsätzen nicht mit ihm kollidiere. Über den Inhalt im einzelnen erlaubt er sich kein Urteil, weil derselbe nicht rechtlicher Natur ist. Während er die Verfassung der Kirche im einzelnen prüft, weil sie juristischer Art ist, erkennt er das Bekenntnis in Bausch und Bogen an, weil er weiß, daß der Glaube nicht in ängstlichen Buchstabendienst ausarten darf, daß, wenn er das Bekenntnis als juristischen Codex prüfen würde, er dasselbe nicht als das, was es ist, also nicht gerecht behandeln und der Kirche die Lebensadern unterbinden würde. Er erkennt hier die Selbständigkeit des Glaubens an, der nicht juristisch fixiert werden kann. Wenn aber der Staat nur in diesem allgemeinen Sinn dem Bekenntnis Rechtskraft zuerkennt, so kann er auch nicht im einzelnen Fall eine rechtliche Entscheidung darüber treffen, ob die Abweichung von dem Bekenntnisse so beschaffen sei, daß sie Amtsentsetzung fordere. Denn der Staat hat über das Wesen des kirchlichen Glaubens kein bestimmtes in das Einzelne gehende Urteil. Wenn also die Kirche ihre Bekenntnisse so auffaßt, wie es oben S. 146. 149 f. 218 dargelegt wurde, so ist ihr Urteil über das zulässige Maß der Abweichung von dem Staate unabhängig. Dagegen könnte man meinen: wenn der Glaube der Kirche in dem Bekenntnis dermaßen aufgehe, daß dasselbe als der streng juristische Maßstab für ein Urteil behandelt werde, so sei aller Grund entschwunden, dem Staate die Fähigkeit abzusprechen, auch selbst an diesem Codex zu messen, ob die Paragraphen der Bekenntnisse verletzt seien. Das Recht der Kirche, über ihre Beamten unabhängig vom staatlichen Urteil zu befinden, sei lediglich darin begründet, daß der Glaube der Kirche etwas sei, über dessen Verletzung niemand als die Kirche entscheiden könne. Sei aber dieser Glaube ein rein gesetzlicher und buchstäblicher, so könne jedermann ohne besondere Erleuchtung darüber urteilen, ob die Paragraphen des Gesetzes der Kirche verletzt seien. Die Frage, ob jemand dem Buchstaben des Bekenntnisses widerstreite, sei formell rechtlich, und zu einem formal rechtlichen Urteil sei der Staat vollkommen kompetent. Man würde sich daher nicht wundern können, wenn sich staatlicherseits die Neigung zeigte, sein Rechtsurteil auch über die Abweichungen vom Bekenntnisse geltend zu machen, wenn die Kirche das Bekenntnis als bloßes Rechtsgesetz auffaßt. Allein ein Recht

zur Einmischung des Staates ist doch auch in diesem Falle nicht vorhanden, da es der Kirche überlassen bleiben muß, über den Sinn ihres Bekenntnisses zu urteilen, was sie als zum Glauben notwendig gehörig ansieht. Denn den einen kann das schon als eine rein juristische Auffassung erscheinen, was den anderen noch nicht so vorkommt. Fällt die Kirche in den gerügten Fehler, so ist das ihr eigener Schade. Der Staat hat nicht die Aufgabe ihre religiösen Funktionen zu ihrem Heile zu regeln. Sein Rechtsschutz kann sich nur gegen formale Willkür gegen die Betroffenen richten.

Das Erörterte hat uns schon auf die Frage geführt, ob der Staat abgesehen von dem besprochenen Einfluß auf die Organisation, die Bildung und rechtliche Stellung der kirchlichen Beamten auch auf das innere Leben der Kirche Einfluß ausüben könne, auf Kultus, Lehre, Seelsorge, die freiwillige Liebesthätigkeit, die mit ihr verbunden ist, die kirchliche Sitte. Wir können uns hier kurz fassen. Aus unserem Staatsbegriffe geht als selbstverständlich hervor, daß der Staat, da er der Kirche nur die Möglichkeit ihrer Entfaltung garantieren soll, aber nicht selbst religiöses und kirchliches Leben produzieren, sondern nur die äußeren Bedingungen für das Gedeihen derselben schaffen kann, in der eigentlich religiösen Sphäre volle freie Entwickelung gestatten muß, soweit nicht die Kirche selbst durch ihre Übergriffe [1]) in das Staatsleben auch in dieser Sphäre den Staat zur Abwehr nötigt und soweit nicht die Kirche, dadurch daß sie auch diese innerste Seite des religiösen Lebens in rechtliche Formen bringen will, den Staat als den Vertreter des Rechtes zur Genehmigung der von ihr entworfenen Gesetze auffordert. Denn daß, sobald die Kirche auch in diesem Gebiete statt bloß Ordnungen zu schaffen, Gesetze, die rechtlich verbindlich sein sollen, geben will, sie dazu die Genehmigung des Staates bedarf, versteht sich nach dem Gesagten von selbst. Je mehr die Kirche hier den rechtlichen Maßstab anwenden will, um so mehr gerät sie auch mit ihrem Innersten und Eigentümlichsten in Abhängigkeit vom Staate oder, wenn sie das vermeiden will, in Konflikt mit dem

1) S. o. S. 332 f.

Staate, der im rechtlichen Gebiete die letzte Autorität auf Erden ist. Daß aber gerade so wenig wie bei der Lehre und dem Bekenntnis in den anderen bezeichneten Gebieten das Vordrängen des gesetzlichen und rechtlichen Standpunktes im Interesse der Kirche liege, wollen wir nicht bis zum Ermüden ausführlich wiederholen [1]). Wenn aber die Kirche die rechtlichen Gesichtspunkte fern hält und die ihr eigentümliche Aufgabe mit den derselben entsprechenden eigentümlichen Mitteln handhabt, so kann und soll sie in den ihr wesentlichen religiösen Funktionen selbständig sein. Dagegen ist es nach allem Bisherigen selbstverständlich, daß der Staat die Kirche in ihren Funktionen gegen Störungen rechtlich schützt, soweit diese Störungen durch äußere Handlungen, welche strafbar sind, veranlaßt sind, z. B. Störung des Kultus, öffentliche Gotteslästerung, Verletzung der Amtswürde des Dieners der Kirche, der als öffentlicher Beamter gilt ꝛc. Überblicken wir das Gesagte, so erstreckt sich der Einfluß des Staates auf die für die Nation wichtigen Kirchen, über das dem Staate zukommende rechtliche Gebiet, indem er einerseits gegen Übergriffe in das Rechtsgebiet vonseiten der Kirche sich schützen muß, anderseits in positiver Weise der Kirche die äußeren Bedingungen zu ihrer Entwickelung garantiert, indem er ihr Rechtsschutz und äußere Mittel gewährt, ihre Organisation rechtlich sanktioniert, für die Bildung ihrer Beamten die Mittel schafft, der kirchlichen Wissenschaft den Zusammenhang mit der gesamten nationalen Wissenschaft ermöglicht, die rechtliche Stellung der Kirchenbeamten garantiert und den Kirchengesetzen, soweit sie nötig sind, Rechtskraft verleiht. Wenn er, um dies zu leisten, nach der rechtlichen Seite die Kirche mit umfaßt, auf äußere Weise, so geschieht das, wie gezeigt, an all den bezeichneten Punkten im Interesse der Kirche selbst. Es geschieht von dem Staat deshalb, weil er die Aufgabe hat, der Kirche die äußeren Bedingungen zu ihrer Entwickelung zu garantieren, damit die Kirche die ihr eigentümliche Aufgabe, die ihr als Kultusgemeinschaft zukommt, in voller Selbständigkeit lösen könne, lösen könne auch zum Segen für den Staat.

Das führt auf die Frage, in welcher Weise die Kirche den

1) S. o. S. 217 f.

Staat beeinflussen solle. Wir müssen hier zwischen einem direkten unmittelbaren und einem indirekten mittelbaren Einfluß der Kirche unterscheiden. Da es der Staat mit der äußeren Wirklichkeit, die Kirche mit der Bildung der inneren Gesinnung, der religiösen und der sittlichen, soweit diese in der Frömmigkeit begründet ist, zu thun hat, so ist es der Natur der Sache entsprechend, daß die Kirche ihre Stärke nicht in dem direkten Einfluß auf die Einzelheiten des äußeren Staatslebens haben kann. Der direkte Einfluß erstreckt sich vielmehr auf das Innere, die Gesinnung. Die Kirche soll das Bewußtsein stärken, daß der Staat Gottes Ordnung sei, sie soll ihn religiös fundamentieren. Dies geschieht, indem sie die richtige Schätzung des Staates als Gottes Ordnung einprägt und demgemäß auf die patriotische Gesinnung modifizierend einwirkt. Hier hat sie eine unmittelbare Aufgabe, deren sie sich auf direktem Wege entledigt, indem sie das Volksbewußtsein in der entsprechenden Weise zu bilden sucht und ihrer Auffassung vom Staate selbst als Kultusgemeinschaft Ausdruck giebt. Zunächst lehrt sie, den Staat richtig schätzen, d. h. vor Überschätzung und Unterschätzung sich zu hüten. Die pantheistische Anschauung, welche nicht genug zwischen menschlicher Wirksamkeit und göttlicher Thätigkeit unterscheidet, kann leicht dazu kommen, den Staat zu vergöttern. Die wahre Frömmigkeit, wie sie die Kirche zu pflegen hat, betrachtet den Staat als das Abbild der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden, das durch ethische Thätigkeit realisiert werden soll. Eben darin liegt bei der Betonung der Sünde und Unvollkommenheit vonseiten der Kirche eine beständige Erneuerung des Bewußtseins, daß der Staat durch sittliche Arbeit wachsen und immer vollkommener ausgebildet werden muß, und dies ist eine Schutzwehr gegen innere Fäulnis im staatlichen Leben. Das ist keineswegs so zu verstehen, daß die Kirche im einzelnen das Staatsleben zu kritisieren, einzelne politische Mißstände, deren Abschaffung nicht ihre Aufgabe ist, zu rügen oder gar einzelne Parteien besonders zu geißeln habe, wodurch sie nur Erbitterung hervorriefe. Sondern nur die Mängel, welche nichts mit einzelnen Rechts- oder technischen Fragen zu thun haben, sondern die für jedes Staatswesen notwendige mit der Frömmigkeit zusammenhängende Gesinnung betreffen, wie Mangel an Aufopferungssinn, Parteileidenschaft, Haß

der Stände gegen einander soll sie rügen und die entsprechenden Tugenden als gottgewollte einprägen. Wie wenig eben hierdurch die Kirche der Selbständigkeit des Staates zu nahe tritt, wie dies alles vielmehr der Staatsidee selbst förderlich ist, erhellt von selbst, und die Kirche wird um so fähiger sein, auf diese Weise die richtige Schätzung des Staates und patriotischen Sinn zu pflegen, je mehr sie auch bereit ist, sich selbst zu kritisieren, und das Bewußtsein davon behält, daß auch sie nur durch menschliche fehlsame Organe ihre Arbeit thut, ohne welches ihre Sünde und Unvollkommenheit rügende Wirksamkeit einen Beigeschmack von Selbstüberhebung an sich tragen würde [1]). Aber ebenso hindert auch die Kirche die Unterschätzung des Staates, da sie immer wieder einschärfen soll, daß der Staat das Abbild göttlicher Gerechtigkeit sein, daß seine Ordnungen als göttliche Ordnungen geachtet werden sollen, nicht etwa weil er auf unfehlbare Weise die Gerechtigkeit handhabt, sondern weil seine Aufgabe eine göttlich geordnete ist.

Fragt man, auf welche Weise sie sich in concreto dieser Aufgabe entledigen solle, so offenbart sie ihre Hochachtung vor allem durch Fürbitte, durch Teilnahme an politischen Festen und an den Gefahren des Staates; selbst im Kriege [2]) kann sie sich nicht kosmopolitisch gleichgültig verhalten. Ihre Diener also sollen sich nicht außerhalb der nationalen Interessen stellen; ein kosmopolitischer, vaterlandsloser Klerus kann weder von dem Staat ge-

1) 1 Petr. 4, 17.

2) Hier ist allerdings ein schwieriges Problem, da für den universalistischen Standpunkt des christlichen Monotheismus es befremdlich ist, wenn derselbe Gott von den entgegengesetzten Parteien um den Sieg über die andere, also um die Niederlage der anderen gebeten wird, und so zu einem antiken Nationalgott heruntergezogen zu werden scheint. Allein den Krieg als unvermeidliches Übel zugegeben ist es natürlich, daß das patriotische Gefühl sich mit dem Gottesbewußtsein verbindet, und nur zu fordern, daß auch in diesem Falle ersteres durch letzteres gemäßigt werde, so daß nicht Vernichtung des feindlichen Staates, sondern nur ein ehrenvoller Friede erfleht wird. Auch hier wird es die Aufgabe sein, die Interessen der eigenen Nation mit denen des Reiches Gottes zu vereinigen. Gerade das religiöse Bewußtsein kann den Patriotismus vor nationalem Egoismus bewahren und ihn dadurch auf die Dauer nur stärken.

wünſcht werden, noch ſteht er der Kirche wohl an. Auch die Diener der Kirche ſollen ein patriotiſches Herz haben und ſolcher Geſinnung auf geeignete Weiſe Ausdruck geben; ja, ſie ſollen gerade die Organe ſein, durch welche die Kirche die patriotiſche Geſinnung auf ihre Weiſe pflegt. In welcher Weiſe ſie ſich aber dieſer Aufgabe zu entledigen haben, iſt in dem Vorigen ſchon angedeutet. Da die Kirche die politiſche Geſinnung nur inſoweit, als dieſe auf der Frömmigkeit baſiert, zu pflegen, d. h. dahin zu wirken hat, daß der Staat als eine göttliche Inſtitution anerkannt und gewürdigt werde, ſo hat auch der Beamte der Kirche lediglich die Aufgabe, die Achtung vor dem Staat als göttlicher Ordnung zu fördern, dahin zu wirken, daß alle, welcher Partei ſie auch ſeien, das Beſte des Staates im Auge haben, den Staat als gottgewollten Selbſtzweck betrachten. Damit übt er eine Thätigkeit aus, welche veredelnd auf alle Parteien wirken kann, welche zur Hebung des Staatslebens durch den Geiſt des Friedens beiträgt und die ſeines Amtes iſt. Da hingegen aus der Frömmigkeit kein Menſch imſtande iſt, Entſcheidungen über konkrete Fragen des Staatslebens zu treffen, wozu techniſche Kunde und eine genaue Kenntnis der eigentümlichen Geſetze des ſtaatlichen Lebens nicht bloß der ſtatutariſch fixierten Geſetze ſondern ebenſo der phyſiſchen und geiſtigen Geſetze des Staates gehört, die aus der Frömmigkeit nicht zu gewinnen iſt, da alſo die Kirche als die Pflegerin der Frömmigkeit nicht in die Regierung, Verwaltung, Geſetzgebung, in das Parteileben in concreto ſich einmiſchen kann, ſo iſt auch dem kirchlichen Beamten in dieſer Hinſicht Enthaltſamkeit zu empfehlen. Abgeſehen davon, daß er als Staatsbürger die Pflichten eines jeden Staatsbürgers gewiſſenhaft erfüllen ſoll, ſoll er nicht ſeine öffentliche amtliche Stellung in politiſchem Parteiintereſſe verwerten, da er damit ſeinen Beruf, die Pflege des religiöſen Lebens, nur allzu leicht ſchädigt. Er ſoll für alle da ſein und nicht dadurch, daß er ſich für eine politiſche Partei engagiert, das Vertrauen der anderen Parteien verſcherzen, oder etwa gar ſich ſo weit vergeſſen, eine andere politiſche Partei in Bauſch und Bogen als ungläubig und unchriſtlich anzuſchwärzen. Auf dieſe Weiſe kann ein Geiſtlicher in eine ſehr fatale Abhängigkeit von ſtaatlichen Parteien geraten, ſo daß von dieſen ſeine amtliche Stellung für

durchaus fremde Zwecke ausgebeutet wird [1]). Die Kirche muß stets ihre Hauptaufgabe im Auge behalten und sich ebenso wenig zum bloßen Mittel für Staatszwecke verwenden lassen, als sie den Staat bloß als Mittel für ihre Zwecke behandeln darf [2]).

Der direkte Einfluß der Kirche auf das Staatsleben beschränkt sich also darauf, daß sie die patriotische Gesinnung nicht etwa erst pflanzt — denn ehe es eine Kirche gab, hat es glühende Patrioten gegeben, und es giebt heute noch unkirchliche Patrioten —, sondern religiös fundamentiert, indem sie den Staat als gottgewollte Institution, die ihren eigenen Wert hat, betrachten und schätzen lehrt, und sowohl durch Gebet für den Staat diese Überzeugung stärkt als auch durch ihre Gesinnung bildende Thätigkeit dieselbe pflegt und verbreitet.

Allein hiermit ist der Einfluß der Kirche auf den Staat nicht erschöpft. Vielmehr wirkt die Kirche zwar nicht direkt, aber eben durch die Gesinnung, die sie bildet, durch die Vermittelung christlich gesinnter Persönlichkeiten, welche im Staate arbeiten, auf den Staat ein, ohne selbst für das Staatsleben Vorschriften zu

---

1) Der Geistliche hat nicht die Aufgabe, etwa auf dem Lande zugleich als Lehrer der Politik aufzutreten und das Volk über die verschiedenen politischen Richtungen im Sinne einer bestimmten Partei aufzuklären.

2) Es ist daher durchaus unberechtigt, wenn sich im Staatsleben Parteien bilden, welche in erster Linie kirchliche Interessen und nicht das Wohl des Staates pflegen wollen. Wer im Staate wirken will, muß als obersten Gesichtspunkt das Staatswohl im Auge behalten. Wie oft macht sich selbst in der protestantischen Kirche die Meinung vernehmlich, daß die Kirche in ihrem Interesse ihren Einfluß aufbieten müsse, um eine politische Partei zu bekämpfen, von der man annimmt, daß sie der Kirche unfreundlich gesinnt sei. Man glaubt dazu vielleicht ein Recht zu haben, weil der Staat auf kirchliche Angelegenheiten einen nicht unbeträchtlichen Einfluß ausübe. Allein wenn auch die Kirche in solchen Dingen, welche das Interesse der Kirche direkt betreffen, für ihre Zwecke in politischen Kreisen günstige Stimmung machen kann, so muß sie sich doch auf diejenigen Punkte beschränken, welche sie direkt angehen; aber nie darf sie, um dieser einzelnen Interessen willen, das gesamte Staatsleben überhaupt beeinflussen wollen, z. B. durch Bildung einer spezifisch-kirchlichen Partei im Staate oder durch Diskreditierung einer Partei, die aus staatlichen Gegensätzen und Interessen heraus erwachsen ist. Denn sie muß den Staat als Selbstzweck achten und eben deshalb ihn in seinem eigentümlichen Leben gewähren lassen.

geben, oder ihre Gläubigen zu belehren, wie sie sich zu den einzelnen Staatsaufgaben zu stellen haben. Und der Gesinnung der Einzelnen entspricht der Gemeingeist einer Nation, indem der christliche Geist auf freiem Wege durch die Gesinnung und die ihr entsprechende Wirksamkeit der Einzelnen Gemeinüberzeugungen schafft, die sich auch im Rechtsleben des Staates darstellen, welche dem von der Kirche gepflegten christlichen Geiste der Nation frei entwachsen. Wie das gemeint sei, mögen einige Bemerkungen verdeutlichen.

Es ist zunächst das Verhältnis des nationalen Elementes zu der Menschheit überhaupt, wie es sich im staatlichen Leben ausprägt, auf das die Kirche mittelbar Einfluß ausgeübt hat und ausübt. Das staatliche Leben des Altertums ist über den nationalen Partikularismus nicht hinausgekommen; die Patrioten hatten eine ausschließende Liebe zu der eigenen Nation, und der scheinbare Universalismus des Römerreichs unterdrückte alle anderen Nationen. Das Christentum hob diesen Partikularismus auf, wenn auch bei weitem noch nicht nach allen Seiten. Indem sich nationale Staaten bildeten, blieb doch das universelle Menschheitsbewußtsein zugleich wach. So wurde durch den Universalismus des Christentums verbunden mit der Anerkennung des nationalen Staates, der Patriotismus von seiner engen Ausschließlichkeit befreit. In welcher Weise dieser Gedanke, daß die verschiedenen Staaten zusammen erst die eine Menschheit umfassen, daß man nicht die Menschheit über der Nation vergessen dürfe, praktisch sich darstellt in mannigfachen Verträgen, im regelmäßigen diplomatischen Verkehr, in internationalen Schiedsgerichten, im Völkerrecht u. s. w., wollen wir hier nicht weiter ausführen. Ein falscher Kosmopolitismus und ein falscher Partikularismus ist immer mehr überwunden worden durch den wahren Patriotismus, welcher den eigenen Staat liebt, ohne die andern auszuschließen. Man könnte einwenden, die Kirche sei zwar schuld an der Aufhebung eines falschen Partikularismus, indem sie das Bewußtsein von der Zusammengehörigkeit aller Menschen gepflegt habe. Aber sie allein würde einen verkehrten Kosmopolitismus begünstigen, wie das deutlich die Thätigkeit der römischen Kirche zeige, wie es aber im Wesen der Kirche begründet liege, welche alle Menschen im Christen-

tum vereinigen wolle. Allein in dem Neuen Teſtament ſehen wir, wie es durchaus nicht im Geiſt des erſten Chriſtentums lag, alles zu nivellieren. Die Gemeinden, in welchen das griechiſche Element überwog, zeigen durchaus charakteriſtiſche Merkmale gegenüber denen, welche national jüdiſch blieben. Gerade auf die Mannigfaltigkeit der Gaben wird hingewieſen, und keineswegs verſchwinden die nationalen Typen hinter einem verſchwommenen Kosmopolitismus. Erſt als man glaubte den chriſtlichen Univerſalismus auf dem Wege der einheitlichen äußeren Organiſation der ganzen Kirche zuwege bringen zu müſſen, welche man der ſtaatlichen Organiſation des den Erdkreis beherrſchenden Römerreichs zur Seite ſtellte, ſchlug die Kirche eine mehr kosmopolitiſche Richtung ein; und in Nachahmung des univerſaliſtiſchen Charakters des zugleich nationalen Römerreichs ſollte dem kirchlichen Univerſalismus entſprechend im Mittelalter ein Kaiſerreich deutſcher Nation die ganze Chriſtenheit umfaſſen. Allein ſobald der Staat ſich ſeiner realen Grundlagen bewußt zu werden begann, beſchränkte er ſich auf die Nationalität, und der Proteſtantismus iſt dem nationalen Leben ſo wenig fremd, wie er ja überall an die natürlichen Grundlagen anknüpfte, daß er ſeine eigene Organiſation, wie gezeigt (ſ. o. S. 215) zum großen Teil im Anſchluß an die Nationalität vollzogen hat; keineswegs aber hat er deshalb das univerſaliſtiſche Bewußtſein nur einen Moment fallen laſſen. So kann man alſo nicht ſagen, das Chriſtentum ſei antinational; nur ſo lange eine falſche Abneigung gegen die natürlichen Grundlagen des ſittlichen Lebens in der offiziellen Kirche ſich geltend machte, die aber durchaus nicht an ſich chriſtlich iſt, herrſchte dieſer Irrtum. Eine Vereinigung des nationalen und des menſchheitlichen Elementes iſt nur unter dem Chriſtentum zuſtande gekommen und zwar, wie natürlich, da, wo die individuelle und die univerſelle Seite gleichmäßig geachtet wird [1]), was ſchon in der Tendenz des Urchriſtentums begründet liegt.

Eine völlige Umwälzung im Staatsleben hat ſich aber dadurch ergeben, daß das Chriſtentum, welches den Wert der ein-

1) Hierauf legt A. v. Öttingen („Chriſtliche Sittenlehre", S. 679 f.) mit Recht großes Gewicht.

zelnen Seele in Gottes Augen zur Geltung bringt, der Persönlichkeit eine neue Stellung gab. Indem die Gleichberechtigung aller Menschen vor Gott sich dem Bewußtsein der Völker immer tiefer einprägt, wird auch ohne besondere Eingriffe der Kirche in das Staatsleben das Bewußtsein von dem Recht der Persönlichkeit modifiziert. Die Sklaverei wurde auf die Dauer unhaltbar. Denn wenn es auch noch selbst in neuerer Zeit sich christlich nennende Parteien gegeben hat, welche mit der Sklaverei sympathisierten, so kann nicht das Christentum dafür verantwortlich gemacht werden, da derartige Personen nur an der Oberfläche vom Christentum berührt sein können, mögen sie dabei die Lehre von der Abstammung aller Menschen von einem Paar vielleicht nebenbei als Glaubenssatz um so mehr festhalten. Besonders darin hat das Christentum großen Segen gebracht, daß es für alle einen allgemeinen Ruhetag herbeiführte, und wenn auch staatlich das Recht auf denselben noch nicht für alle gleich anerkannt ist, so ist doch zu erwarten, daß auch in dieser Beziehung der Staat zu dem Bewußtsein kommen wird, daß das Recht auf Sonntagsruhe als ein allen gleiches vom Staate müsse garantiert werden, da es eine Grundbedingung für eine gesunde sittliche Existenz ist [1]).

Ebenso hat sich in dem staatlichen Eherecht, in der rechtlichen Stellung der Frau insbesondere, jener Begriff der Persönlichkeit und des ihm entsprechenden Rechtes derselben geltend gemacht, wie ja erst durch das Christentum die Frau zu der ebenbürtigen Genossin des Mannes erhoben ist [2]), was sich an dem großen

1) Hierbei sehe ich von der rein religiösen und kirchlichen Bedeutung des Sonntags ab; über die Sonntagsfrage hat in der letzten Zeit die Denkschrift des preußischen evangelischen Oberkirchenrates 1877 besonders bedeutsam sich geäußert. Vgl. auch den trefflichen Aufsatz von E. Haupt: „Der Sonntag und die Bibel."

2) Zwar läßt die Definition des römischen Rechtes von der Ehe nichts zu wünschen übrig: „Matrimonium est maris et feminae conjunctio, omnis vitae consortium, juris humani et divini communicatio." Vgl. auch Walther, Geschichte des römischen Rechts (3. Aufl.), Bd. II, S. 123 f. Allein damit war doch weder der Frau das Recht freier Entschließung zur Ehe zugestanden (S. 126), noch war die Frau genügend gegen Verstoßung geschützt (S. 129 f.). Auch war sie durch die manus meist in ein Abhängigkeitsverhältnis zum Manne gesetzt, wie die Tochter (S. 102 f.).

Einfluß zeigt, den sie im religiösen, geselligen und ästhetischen Leben der Nationen ausübt, dessen Voraussetzung die rechtliche Gleichberechtigung ist [1]). Viele sind der Meinung, die Kirche könne fortgesetzt auf die Heilighaltung der Ehe am besten wirken, wenn sie für ihr Gebiet eine Eheordnung aufrichte, welche den christlichen Begriff der Ehe in möglichst strikter Form zur Geltung bringe, insbesondere, indem sie einer laxen staatlichen Gesetzgebung durch eine strenge Trauordnung das Gegengewicht halte. Daß eine solche schon aus kirchlichen Gründen nicht empfehlenswert sei, ist oben gesagt worden (s. S. 180 f.). Aber es ist auch nicht die angemessene Art, wie die Kirche auf die staatliche Gesetzgebung einwirkt, daß sie selbst ein Ehegesetz dem staatlichen entgegenstellt; denn wenn auch dieses Ehegesetz sich nicht auf den rechtlichen Charakter der Ehe beziehen soll, so kann es doch nicht ausbleiben, daß, wenn in einem Kirchengesetze ganze Kategorieen von Fällen genannt werden, in welchen eine staatlich geschlossene Ehe nicht soll getraut werden, hierdurch bei den Anhängern der Kirche leicht die staatliche Eheschließung in Mißkredit kommt. Leicht wird dann der rechtliche Charakter der Ehe unterschätzt, was gewiß nicht dazu hilft, den Staat zur Nachgiebigkeit gegen die Wünsche der Kirche inbezug auf seine Gesetzgebung zu bewegen. Mir will es scheinen, daß auch hier der Weg der Kirche nicht auf den gesetzlichen Boden führt (die früher bezeichneten einzelnen Fälle ausgenommen, wo die Kirche einmal die Trauung versagen muß), sondern daß sie vielmehr aus kirchlichen Gründen, wie im Interesse ihres Einflusses auf den Staat, dahin wirken muß, der Gesinnung ihrer Angehörigen einen tiefen Eindruck von der Heiligkeit der Ehe einzuprägen; wodurch von selbst in dem Maße als ihr dies gelingt, die etwaige Laxheit der staatlichen Gesetzgebung unschädlich gemacht wird und schließlich auch durch die

1) Vgl. hierüber Baumann, Sechs Vorträge aus dem Gebiete der praktischen Philosophie, 2. Vortr., S. 23 f., der besonders Fichte und Schleiermacher als diejenigen preist, welche den Wert der Ehe zu vollem Bewußtsein gebracht haben (S. 39 f.), während Thönes a. a. O. S. 141 f. zugleich zu zeigen sucht, wie durch die Reformation das christliche Bewußtsein inbezug auf diesen Punkt gefördert worden sei, was die neuere Zeit noch vervollkommnet habe (S. 181 f.).

Personen, welche sich mit der Gesetzgebung zu befassen haben, von selbst ohne direkte Gegenwirkung der Kirche, die Gesetzgebung gebessert wird.

Auch inbezug auf die Fürsorge des Staates für die Unmündigen zeigt sich der Einfluß des höheren christlichen Begriffs der Persönlichkeit, besonders in der Einführung des staatlichen Schulzwanges, der auf der Überzeugung ruht, daß ein jeder ein Recht darauf hat, der für eine menschenwürdige sittliche Existenz unentbehrlichen Bildung teilhaftig zu werden. Derselbe Einfluß offenbart sich darin, daß der Staat das Armenwesen und die Fürsorge für Waisen in die Hand genommen hat; es wird als das Recht der Persönlichkeit angesehen, daß sich der Staat ihrer annimmt, wenn sie subsistenzlos und arbeitsunfähig geworden ist [1]). Welchen Einfluß die Kirche auf die bürgerliche Gesellschaft und das soziale Leben ausüben könne, das für den Staat von der größten Wichtigkeit ist, wird unten des weiteren besprochen.

Endlich zeigt sich die höhere von der Kirche gepflegte Schätzung der Persönlichkeit auch im Strafrecht des Staates. Immer mehr hat sich unter dem Einfluß des Christentums — freilich nicht immer der offiziellen Kirche — das Bewußtsein gebildet, daß die Strafe der Würde der menschlichen Person entsprechen müsse, daß also alle unnütze Grausamkeit, die lediglich als Rache der Gesellschaft aufgefaßt werden könnte, aus dem Strafrecht zu entfernen sei. Wenn es nun auch den Anschein gewann, als sollte ein falscher Humanismus durch übertriebene Milde das verletzte Recht beugen, so traten dem doch wieder Auffassungen gegenüber, welche in der Strafe die Wiederherstellung des verletzten Rechtes, der verletzten Majestät des Guten sahen und die Strafe als von der sittlichen Würde des Menschen gefordert betrachten [2]). Indem die Kirche die staatliche Rechtsordnung

1) Auch hier hat die Reformation bedeutend eingewirkt, besonders Luther; vgl. Roscher, Geschichte der Nationalökonomie in Deutschland, S. 68; Erhardt, Die nationalökonomischen Ansichten der Reformatoren (Studien und Kritiken 1880, Heft 4; 1881, Heft 1).

2) Vgl. Kants „Rechtslehre", S. 180; meine Schrift über die Prinzipien der Kantischen Ethik, S. 87f. Ebenso Hegel, Grundlinien der

als göttliche Ordnung betrachten lehrt, welche ein schlechthin wertvolles Gut rechtlich zu schützen hat, das sittliche Leben der Völker, pflegt sie eine Gesinnung, welche gleichweit von weichlichem Humanismus wie von drakonischer Strenge entfernt ist, und übt, ohne sich auf die Strafgesetzgebung im einzelnen einzulassen, indirekt auf dieselbe einen wohlthätigen Einfluß.

Wie in der Behandlung des Rechts der Persönlichkeit der Staat sich unter dem Einfluß des Christentums vertieft, indem er immer mehr zu seiner Sphäre rechnet, was vorher nicht von ihm in Angriff genommen wurde, und immer reicher die Ideen des Rechtes, also seine eigene ihm zugrunde liegende Idee ausgestaltet, so hängen auch andere Erweiterungen des Staatsgebiets durch mannigfache Vermittelungen mit dem Einfluß des Christentums zusammen. Die umfassenden Fortschritte im Gebiete der Naturbeherrschung, welche, wie gezeigt [1]), mittelbar christlich beeinflußt sind, haben auch die Aufgaben des Staates erweitert auf dem Gebiete des Verkehrswesens, des Handels, der Industrie u. s. w. und des hierdurch gesteigerten Verkehrs mit fremden Staaten, des Vertragswesens, wobei auch die Überwindung des nationalen Partikularismus durch den vom Christentum beeinflußten Universalismus von der größesten Bedeutung ist; es ist, wie wenn dem geistigen Universalismus durch all' die neueren Erfindungen eine entsprechende universelle leibliche Organisation zugeeignet wäre.

Auch inbezug auf die Pflege der Wissenschaften hat der Staat sich vom Christentum beeinflussen lassen. Man sieht das schon an der Einrichtung der bedeutendsten wissenschaftlichen Korporationen, denen christlich-theologische Fakultäten eingereiht sind. Man sieht es aber besonders aus einem Vergleich mit dem Altertum. Die größten griechischen Philosophen haben dem Staate die Pflege der Wissenschaft zur Hauptaufgabe gestellt und zwar um den Preis, daß sie den Bürgern Sklaven gegenüberstellten, denen die Beherrschung der Natur zufiel. Die neueren Staaten wollen prinzipiell keinen solchen Gegensatz, und doch haben sie um-

---

Philosophie des Rechts, Werke, Bd. VIII, S. 135—144. 285 f.; unter den Juristen Herrmann, Reinhold, Köstlin u. a.

1) S. o. S. 277 f.

faſſendere wiſſenſchaftliche Anſtalten zu ſchaffen vermocht. Der Staat hat das volle Bewußtſein von dem Werte der Wiſſenſchaft und die größte Achtung vor ihrer ſelbſtändigen Entfaltung, und wir möchten fragen, ob nicht doch auch hier wieder der Einfluß des Chriſtentums ſpürbar iſt, welches das Bewußtſein von dem Wert der wiſſenſchaftlichen Forſchung ſteigert, indem es dieſelbe als eine gottgewollte Aufgabe anſehen will [1]). Aber daß die Wiſſenſchaft nicht bloß das Gut weniger ſein ſoll, daß das geſamte Volk wenn auch in abgeſtuften Graden an ihren Segnungen teilhaben ſoll, das iſt um ſo gewiſſer ein Ausfluß des chriſtlichen Univerſalismus. Der Staat hat ein ausgebreitetes Schulſyſtem, durch das er möglichſt vielen an den Segnungen der Wiſſenſchaft Anteil giebt. Daß ferner die Wiſſenſchaft nicht bloß Gegenſtand des ſelbſtiſchen Genuſſes ſein, daß ſie vielmehr, obgleich Selbſtzweck, zugleich für das praktiſche Leben fruchtbar gemacht werden müſſe, iſt ein Grundſatz, der in höchſter Form ſich im Chriſtentum zeigt, das alles in den Dienſt der Liebe ſtellen will. Man mag die Verwendung der Wiſſenſchaft im praktiſchen Leben, wie der Staat durch die vielfachen techniſchen Schulen dieſelbe ermöglichen will, auf den praktiſchen Geiſt der modernen Völker zurückführen [2]). Immerhin bleibt es eine Thatſache, daß die Hochſchätzung jeder praktiſchen Arbeit in Verbindung mit der Hochſchätzung der wiſſenſchaftlichen erſt bei den chriſtlichen Völkern völlig hervortritt,

---

1) Vgl. o. S. 287. Daß die Kirche ſich öfter dem wiſſenſchaftlichen Fortſchritt widerſetzt hat, ging von einem falſchen Kirchenbegriff aus, wie oben ausgeführt. Im großen und ganzen aber wird man anerkennen müſſen, daß die Höhe der Wiſſenſchaft im Mittelalter durch die Kirche allein möglich wurde, und daß in der neueren Zeit die Entfaltung der Wiſſenſchaften nicht ohne den chriſtlichen Einfluß auf die jetzige Höhe gekommen iſt. Der Einfluß der Kirche iſt nicht bloß der der offiziellen. Die Kirche wirkt in weit größerem Stile auf unſichtbare Weiſe durch die Vermittelung der Geſinnung ihrer Angehörigen hindurch. Und wie viele große Denker der Neuzeit zählen zu den Theologen oder ſind von der Theologie ausgegangen, ohne ſich mit dem Chriſtentum verfeinden zu wollen!

2) Hier iſt an das oben S. 277 Bemerkte zu erinnern, daß die chriſtliche Geſinnung allein gründlich verhüten kann, daß die Hervorbringung äußerer Güter durch die geſteigerte Naturbeherrſchung nicht zu Genußſucht führe, welche ſchließlich auch das Staatsleben lahm legen muß.

und es verdient ernste Erwägung, ob nicht der Gedanke, daß jeder sittliche Beruf ein gottgewollter sei, den das Christentum, besonders der Protestantismus vertritt, hier seinen Einfluß ausübt. Ist wirklich jeder Beruf gottgewollt, so verdient jeder Stand seine Achtung, hat jeder Stand seine Ehre, achtet jeder Stand den andern, und einem falschen Partikularismus der Stände, einer falschen Überschätzung der wissenschaftlich Gebildeten, wie einer Unterschätzung des Handwerker- und Arbeiterstandes wird vorgebeugt. Es erhellt hieraus, welchen Einfluß die christliche Gesinnung auf den Frieden und die Harmonie der Stände ausüben kann, was für den Staat vom höchsten Werte ist.

Das Angeführte möge genügen, um den direkten und indirekten Einfluß der Kirche auf den Staat zu charakterisieren. Der direkte Einfluß tritt der Selbständigkeit des Staates nicht zu nahe, sondern kann ihn nur stärken, wenn er in den beschriebenen Grenzen bleibt. Der indirekte Einfluß ist durch die christlichen Persönlichkeiten vermittelt, welche ihrerseits ihre sachverständige Kenntnis des Staatslebens mit christlicher Gesinnung bethätigen, oder zur Bildung von Gemeinüberzeugungen mitwirken, welche sich auch im Rechtsleben ihren Ausdruck geben. Aber diese Modifikationen des Staatslebens sollen im Interesse des Staats selbst gewollt werden. Alles Angeführte, die richtige Schätzung des Staatslebens, die richtige Mitte zwischen Kosmopolitismus und nationalem Partikularismus, die Vertiefung des Begriffs der Persönlichkeit, eben damit auch des von dem Staate zu pflegenden Rechtes der Persönlichkeit in der Gesetzgebung des Staates, des Begriffs der Strafe, die Erweiterung der staatlichen Aufgabe inbezug auf Naturüberwindung und gleichmäßige Pflege des wissenschaftlichen und aller andern Berufe, ist durchaus nichts, was als dem staatlichen Leben fremd bezeichnet werden könnte. Im Gegenteil durch diesen indirekten Einfluß wird das Staatsleben selbst vervollkommnet. Es erhält einen immer reicheren und bedeutenderen Inhalt, ohne an Selbständigkeit zu verlieren, da vielmehr durch den reicheren Inhalt die Bedeutung des Staates, also auch seine Selbständigkeit gesteigert wird.

Aber freilich ist diese Selbständigkeit nur haltbar, wenn der Staat alle diese Bereicherungen nur von dem ihm eigentümlichen

Gesichtspunkt des Rechtes acceptiert. Er kann nicht seine eigene Sphäre so weit durch die Religion beherrschen lassen, daß er die staatsbürgerlichen Rechte von dem religiösen Bekenntnis abhängig machte. Vielmehr, gerade weil er die Religion hochschätzt, muß er sie behandeln *als das, was sie ist*, um ihr *gerecht* zu werden, als eine allem Zwang fremde Größe, welche eben von seinem Rechtsprinzip verschieden ist. Die Rechte des Einzelnen im Staate können nur durch sein Verhältnis zum Staate bedingt sein. Da sind alle gleich, soweit sie die Rechtsordnung anerkennen. Das Recht der Gewissensfreiheit ist ein Recht der Persönlichkeit. Allein wenn der Staat Freiheit der Religionsübung und volle bürgerliche Rechte für alle gewährt, die seine Gesetze anerkennen, so kann er anderseits doch im Bewußtsein von dem Wert der Religion zu den für sein Volk wichtigen Kirchen das bezeichnete Verhältnis einnehmen. Denn wie er einerseits anerkennt, daß die Religiosität nur recht behandelt wird, wenn er den Einzelnen volle Freiheit läßt, so kann er anderseits eben dieses Gut bei den für die Nation wichtigen Religionsgesellschaften (vgl. o. S. 337) schützen und mit äußeren Mitteln positiv fördern. Denn auch da mischt er sich nicht in die spezifisch religiösen Funktionen und übt keinen Zwang auf die Gewissen, sondern behandelt die Religion als nationales Gut, dessen Recht er zu schützen und zu fördern hat, wie es die Eigentümlichkeit desselben gestattet, d. h. so, daß er da, wo die Religion bei einem großen Teil der Nation eine kirchliche Gestalt gewonnen hat, dieser ihr Recht auf Förderung in äußerer Hinsicht gewährt, ohne andersdenkende deshalb in politischen Rechten zu verkürzen.

Kurz, es ergiebt sich: Der Staat wirkt im rechtlichen Gebiet auf die Kirche, aber nur in deren eigenem Interesse, wovon die Probe die ist, daß er unter normalen Verhältnissen, d. h. wenn ihn nicht die Kirchen selbst zur Abwehr nötigen, in das eigentümliche Arbeitsfeld der Kirche nicht eingreift, ihr hier ihre volle Selbständigkeit läßt, ihr aber die äußeren Mittel gewährt, um ihrer Aufgabe gerecht zu werden, die sie als Kultusgemeinschaft zu erfüllen hat, Mittel, die die Kirche aus sich nicht schöpfen kann. Die Kirche übt auf den Staat einen bedeutenden Einfluß durch Vermittelung der Gesinnung. Daß und wie die letztere das Rechtsleben des

Staates im einzelnen beeinflussen solle, dafür hat nicht die Kirche zu sorgen, sondern der Staat, welcher nur das acceptieren kann, was seinem Rechtsinteresse förderlich ist. Der gegenseitige Einfluß beider Größen entspricht der Eigentümlichkeit einer jeden. Der Staat umfaßt die Kirche auf äußere, die Kirche den Staat auf innere Weise.

Wir könnten hiernach wohl sagen, daß wir der Idee eines christlichen Staates nicht fern stehen, sofern der Staat in der bezeichneten Weise vom Christentum beeinflußt wird, von der das Christentum pflegenden Kirche. Da indes das Wort „christlicher Staat“ [1]) in ganz anderem Sinne bekanntlich gebraucht worden ist, in einem Sinn, der zum mindesten nicht deutlich erkennen läßt, ob die Selbständigkeit des Staates als Rechtsstaates anerkannt sei, ob nicht der Staat nach einem fremden Maßstab gemessen werde, so vermeiden wir an diesem Punkte diesen Ausdruck als mißverständlich. Damit wollen wir der Überzeugung Ausdruck geben, daß der Staat nicht nach kirchlichen Gesichtspunkten soll beurteilt werden, sondern nach seinem eigentümlichen Wesen. Daß er aber allerdings als eine gottgewollte Größe aufzufassen ist und daß er gerade in seinem eigentümlichen Wesen durch den beschriebenen Einfluß der Kirche reiche Förderung erfährt, soll dadurch nicht in Abrede gestellt werden. Dagegen versteht es sich nach dem Gesagten von selbst, daß wir den Staat als ein Glied

1) Vgl. Harleß, Staat und Kirche, S. 72, der den Ausdruck christlicher Staat ablehnt, weil „die Natur des Staates von jeher ein und dieselbe war, von Christus als vorhanden und auf göttlicher Ordnung ruhend erklärt wurde, durch Christus keine der Substanz nach andere wurde und deshalb mit dem Namen ‚christlicher Staat‘ eher mißverständlich als deutlich und sachdienlich bezeichnet wird“. Wenn A. v. Öttingen a. a. O. S. 683 von einem christlichen Staat redet, so hat er dabei den Gegensatz gegen die falsch nationalen und falsch theokratischen Staatsbegriffe im Auge (Cäsaropapismus und Papismus). Der Staat soll Gewissensfreiheit achten, aber zugleich den religiösen Gemeinschaften Schutz gewähren. Hier sind jene Fehler des Stahlschen christlichen Staates fern gehalten. Im großen und ganzen ist seine Tendenz die unsere, Staat und Kirche eine selbständige Stellung zu geben, aber so, daß beide ein positives Verhältnis zu einander haben. Nur könnte die Aufgabe des Staates als Rechtsstaates noch schärfer präcisiert sein, da derselbe auch wieder als Kulturstaat bezeichnet wird, vgl. S. 683. 684. 710.

des werdenden Reiches Gottes ansehen und daß seine empirische Unvollkommenheit diese Auffassung so wenig hindern kann, als die empirische Unvollkommenheit der Kunst oder Wissenschaft ein Hindernis war, sie als ein Glied im werdenden Gottesreiche auf Erden zu betrachten.

Anmerkung. Eine ausführliche Darstellung der Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat müssen wir uns hier versagen, können sie vielleicht an anderem Orte nachholen. Man findet vielleicht verwunderlich, daß wir über den Einfluß der konfessionellen Gegensätze auf das Staatsleben [1]) kaum ein Wort verloren haben. Indes war dazu für uns keine Gelegenheit, da der Staat als Rechtsstaat ein konfessionsloser Staat ist. In ihm kann und soll der Einfluß des Christentums nur insoweit zur Geltung kommen, als dieser ihn als Rechtsstaat selbst fördert. Er aber fördert die für sein Volk wichtigen Kirchen rein aus dem Gesichtspunkt, daß sie ein nationales Gut sind. Eine geschichtliche Betrachtung würde zu zeigen haben, wie gegenüber dem Byzantinismus, der mehr der heidnischen Abhängigkeit der Religion vom Staat zuneigt, und dem Papismus, der der jüdischen Theokratie verwandter ist, die neuere Zeit mehr der Selbständigkeit beider Gebiete zustrebt, teils in der Form vollkommener Trennung, teils in der von uns beschriebenen Form, die natürlich in der konkreten Ausgestaltung die mannigfachsten Modifikationen zuläßt. Es ließe sich nun zeigen, wie es die Konsequenz der protestantischen Anschauung vom Staat ist, daß er seine volle Selbständigkeit beanspruchen kann, weil er eine eigentümliche Aufgabe hat, welche dem konfessionellen Gegensatz durchaus fern liegt. Will man sagen, diese Auffassung des Staates sei protestantisch, so kann man dagegen nichts einwenden. Nur ist deshalb der Staat kein protestantischer Staat, da vielmehr der Protestantismus gerade die volle Unabhängigkeit und Selbständigkeit des Staates anerkennt, ohne daß deshalb der Staat den christlichen Kirchen, so lange diese nicht Übergriffe in sein Gebiet

1) Vgl. Lavelaye a. a. O., der selbst die Staatsverfassungen von den konfessionellen Gegensätzen abhängig glaubt (S. 20—34) und seine Ansicht in höchst interessanter Weise durch Thatsachen zu erhärten sucht. Die oben gezeichnete Auffassung von dem Verhältnis von Staat und Kirche geht zwar auch von protestantischen Grundsätzen aus. Nur würde ich deshalb nicht von einem protestantischen Staat reden, da es vielmehr protestantisch ist, den Staat als gottgewollten Selbstzweck zu betrachten, so daß er keiner Konfession unterworfen ist, sondern sein eigenes Prinzip hat und in seinem Hause Herr ist.

begehen, sich entfremden müßte [1]). Es ist freilich ein vielfach beliebtes Schlagwort von Entchristlichung der Wissenschaft, der Kunst, besonders des Staates zu reden, hinter dem sich sehr häufig das Mißbehagen darüber verbirgt, daß diese Sphären zum Bewußtsein ihrer eigentümlichen Aufgaben gelangt sind und sich nicht von der Kirche direkt wollen beeinflussen lassen. Arbeitete man statt solcher Klagen einfach an der Christianisierung des Volkes in der Weise, wie es als die Aufgabe der Kirchen bezeichnet worden ist, so würden zwar jene Sphären ihre Selbständigkeit gewiß nicht preisgeben, aber sie würden in steigendem Maße von dem christlichen Geiste ihrer eigenen göttlich gewollten Idee entsprechend gefördert werden, was dann auch den Kirchen wieder zugute käme, und um so mehr, je mehr die Kirche den Schein falscher Herrschaftsgelüste zu vermeiden weiß. Die Arbeit der Kirche fordert volle Selbstlosigkeit.

§ 25.

Die Kirche und das soziale Leben, besonders das Eigentum.

Wenn inbezug auf das gezeichnete Verhältnis von Staat und Kirche gesagt werden muß, daß dasselbe sich nur in dem Maß realisieren läßt, als dazu die geschichtlichen Bedingungen vorhanden sind, so gilt das noch mehr inbezug auf die sogenannte soziale Frage; wir haben es hier nur mit der Stellung der Kirche zu dieser Frage zu thun. Und auch in dieser Beziehung müssen wir es uns hier versagen auf die geschichtliche Entwickelung dieses Verhältnisses einzugehen, und uns damit begnügen, uns in allgemeinen Zügen zu vergegenwärtigen, in wie reicher Weise sich diese Frage ausgestaltet hat, wie viele Beziehungen hier in Betracht kommen, um dann innerhalb dieser außerordentlichen Vielseitigkeit der Frage die Aufgabe der Kirche zu begrenzen.

Es versteht sich von selbst, daß den Mittelpunkt derselben

---

1) Auch die Staaten mit überwiegend katholischer Bevölkerung wollen sich nach Kräften einem direkten Einfluß der Kirche auf das Staatsleben entziehen und fordern von der Kirche Anerkennung der Staatsgesetze, erkennen auch insofern die Gleichheit der Konfessionen prinzipiell an, als sie beiden, den Katholiken und Protestanten, Staatsmittel gewähren, wie z. B. Österreich und Frankreich. Daß es ihnen schwerer wird, den Grundsatz durchzuführen, ist leicht begreiflich.

das Eigentum und der Erwerb bildet. Sie ist erst in dem Maß in den Vordergrund getreten, als neben dem Staat sich die Gesellschaft als mehr oder weniger selbständiges Gebiet herausbildete, die im Altertum bis auf das Genossenschaftswesen sehr im Hintergrund blieb. Die zwischen dem Staat und den einzelnen vermittelnden Gemeinschaften haben sich im Mittelalter und später in voller Stärke entwickelt. Ihnen gegenüber zeigt die neuere Zeit teilweise die Tendenz, die gesammte Organisation der bürgerlichen Gesellschaft wieder aufzugeben, so daß die einzelnen sich selbst als Atome überlassen bleiben, teilweise die Tendenz, den gesamten Staat in eine große Produktionsgesellschaft zu verwandeln, so daß in dem Genossenschaftsstaat Alle Beamte der Gemeinschaft sind; teils sucht man an Stelle der alten Zwangsinnungen und Korporationen von dem Staate unabhängige freiwillige Genossenschaften zu setzen, während endlich noch andere die mit staatlichem Zwangsrecht ausgerüstete Organisation der Gesellschaft durch Genossenschaften fordern, die sich dem Genossenschaftsstaat in dem Maße annähert, als diese Genossenschaften alle zusammen wieder als Staatsanstalten erscheinen. Aber bei all diesen Formen bleibt die Gesellschaft, sei es organisiert oder unorganisiert, im Vordergrund des Interesses stehen und wird nicht wieder in dem Staat aufgehoben, wie es im Altertum der Fall war. Denn auch der Sozialismus geht von dem Interesse der Individuen aus, und löst den Staat in die organisierte bürgerliche Gesellschaft auf. Der antike Grundsatz: das Ganze, der Staat ist vor dem Teil, ist hier in sein Gegenteil umgekehrt, da es hier nicht ein Ganzes, sondern nur eine Gemeinschaft von Individuen giebt. Vollends aber lassen diejenigen, welche die Gesellschaft möglichst unorganisiert vorstellen und die Einzelnen in der großen Gesellschaft möglichst sich selbst überlassen wollen, für den Staat ein äußerst geringes Arbeitsfeld, Schutz von Leben und Eigentum übrig. Das meiste fällt der in diesem Falle unorganisierten, freien Gesellschaft anheim, d. h. dem Streben der Einzelnen in freier Konkurrenz. Kurz, man kann es als eine Eigentümlichkeit der Neuzeit bezeichnen, daß die Gesellschaft mit der Frage nach Eigentum und Erwerb in den Vordergrund getreten ist, wobei der Umfang noch unentschieden ist, ob die Gesellschaft sich innerhalb der nationalen Schranken

bewegt oder über sie hinausgreift, ob sie national oder kosmopolitisch ist oder beides das nationale und das universelle Moment vereinigt. Ferner streitet man darüber, ob alle Individuen innerhalb der Gesellschaft ursprünglich gleich seien, was von dem Sozialismus wie von dem sozialen Atomismus angenommen wird, die mehr international gerichtet sind, oder ob man die Eigentümlichkeit der Begabung anerkennen solle. Eine wirkliche Organisation der Gesellschaft ist natürlich nur möglich, wenn nicht gleiche Atome mechanisch verbunden werden, sondern wenn schon die verschiedene Naturanlage der Individuen auf eine gegenseitige Ergänzung in den der Anlage entsprechenden Erwerbsarten hinweist, was hier nicht näher auszuführen ist. Jedenfalls ist das moderne Hervortreten der Gesellschaft, wie sie auch näher bestimmt werde, in der Betonung des Individuums begründet [1]), sei dasselbe nach seiner sittlichen oder natürlichen, seiner universellen gleichen, oder seiner individuellen Seite, erfaßt. Das ist auch bei dem Sozialismus der Fall, dessen Ziel gleicher Genuß aller Individuen ist, weil sie alle als ursprünglich gleich angesehen werden.

Es kommen eine Reihe Momente hinzu, welche die soziale Frage näher bestimmen. Die Naturwissenschaften mit ihren Erfindungen haben einmal den Verkehr ins ungeheure ausgedehnt und eine weit größere Beweglichkeit in jeder Beziehung hervorgerufen. Es sind hierdurch die Erwerbsverhältnisse in erhöhte Abhängigkeit von dem gesamten Produktionsprozeß getreten, und man kann die individuellen Eigentumsverhältnisse nur noch im Zusammenhang mit demselben verstehen. Am stärksten spricht sich das aus in der Herrschaft des Kapitals. Sodann aber ist der ganze Produktionsprozeß selbst geändert; durch den Einfluß der Maschine ist Massenproduktion befördert, verbunden mit Teilung der Arbeit bis in das Einzelste; an die Stelle des Handwerks treten Fabriken. Wer im Besitz der Maschinen ist, ist im Besitze des Kapitals; von ihm hängen die anderen ab. Der Gegensatz zwischen Kapitalisten und

1) Man vgl. den interessanten betreffenden Abschnitt aus der Rechtsphilosophie Hegels, der das Hervortreten der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Einfluß des Christentums in Verbindung bringt, weil hier die Persönlichkeit stärker betont werde; a. a. O., S. 246 f., § 182. 185.

Arbeitern ist hervorgetreten. Je mehr aber auf der einen Seite das Kapital, auf der andern die Teilung der Arbeit fortschreitet, um so mehr tritt auf beiden Seiten das sittlich-persönliche Moment in der Arbeit zurück; das Kapital arbeitet auf der einen Seite, auf der andern braucht der Einzelne für die geistlose Einzelbeschäftigung kaum persönliche Hingebung. Die gesteigerte Herrschaft über die Natur droht einen geistigen Mechanismus herbeizuführen, der den Geist selbst der dumpfen Natur annähert. Während das Sittlich-Persönliche und Individuelle zurücktritt, macht sich nur noch die eudämonische Seite der Person mit ihren Ansprüchen geltend.

Dieses alles bedingt eine mannigfaltige Betrachtungsweise der Frage. Einmal müssen die Bedingungen für den modernen Kulturprozeß der Gesellschaft, die auf der natürlichen Seite liegen, untersucht werden, die Gesetze, welche das wirtschaftliche Leben eines Volkes im Zusammenhang mit den andern Nationen auf Grund dieser Naturbedingungen bestimmen. Diese Aufgabe hat die Nationalökonomie. Sie ist eine technische Wissenschaft. Sodann aber hat die gesellschaftliche Sphäre ein rechtliches Element in sich; das Eigentum kann nur durch den Staat seine rechtliche Bürgschaft erhalten, der ganze innere und auswärtige Verkehr, auf dem der Erwerb ruht, bedarf des Schutzes des Staates. Also wird auch die Rechtsphilosophie und die positive Rechtswissenschaft von dem ihr eigentümlichen Gesichtspunkt aus die Frage behandeln. Ebenso ist die Frage auch sittlicher Art, insofern der ganze Prozeß der Naturüberwindung, durch den Verkehr und Eigentum erzeugt werden, sowie das Verhalten der Menschen zu einander in der gesellschaftlichen Sphäre ein Teil des sittlichen Handelns ist.

Das soziale Leben in Erwerb und Eigentum ist also von der technischen, der rechtlichen und sittlichen Seite zu betrachten. Wir müssen noch einen Moment dabei stehen bleiben, zu sehen, wie diese drei Seiten in Verhältnis stehen, um die Aufgabe der Kirche richtig abzugrenzen. Die allgemeinen sittlichen Grundsätze bestimmen noch nicht im einzelnen darüber, was in concreto geschehen müsse. Schon der Einzelne bedarf, um sich Erwerb zu verschaffen, technischer Kunde. Ganz besonders aber sind die sittlichen Grundsätze, welche das Verhältnis der Gemeinschaft und der Einzelnen bestimmen sollen, ohne tech-

niſche Kunde im einzelnen nicht zu verwerten. Denn die Technik iſt für ſich nicht allein durch die ſittlichen Grundſätze zu beſtimmen. Es iſt zwar ſittlich gefordert, daß, wer z. B. Handwerker ſein will, die techniſche Kunde ſeines Handwerks habe; aber dieſe iſt aus der Sittlichkeit für ſich noch nicht abzuleiten. Ebenſo iſt gefordert, daß, wer auf das Leben der Geſellſchaft einen maßgebenden Einfluß ausübt, die nötigen techniſchen Kenntniſſe beſitze. Dieſe ſind aber aus dem Sittlichen für ſich noch nicht zu gewinnen.

Was ferner die Thätigkeit des Staates angeht, ſo kann es ſich hier weſentlich nur um Inſtitutionen und Ordnungen handeln, die er zugunſten der heilvollen Entwickelung der Geſellſchaft hervorruft. Da aber der Staat alles, was er zu thun hat, aus dem Rechtsſtandpunkte heraus thut und auf dem Rechtsgebiet die höchſte Autorität iſt, ſo hat nach dieſer Seite der Staat rein aus ſich zu beſtimmen, welche Ordnungen und Inſtitutionen er für erforderlich halte.

Hiernach kann ſich die Kirche im allgemeinen betrachtet mit der juriſtiſchen Seite der ſozialen Frage kaum befaſſen, da dieſe Staatsſache iſt, noch weniger mit der techniſchen Seite, über die ſie vollends kein Wiſſen hat. So bleibt nur noch die ethiſche Seite, aber auch dieſe nur inſoweit, als das Sittliche in der Religion fundamentiert iſt.

Am leichteſten werden wir in concreto beſtimmen können, wie ſich die Arbeit der Kirche zu geſtalten habe, wenn wir an den Gegenſatz der römiſchen und (griechiſch-)hebräiſchen Auffaſſung des Eigentums anknüpfen. Die Römer haben die privatrechtliche Seite des Eigentums, das unbedingte Verfügungsrecht des Subjektes über dasſelbe ausgebildet; aber es kam dahin, daß die Willkür des Subjektes zuletzt keine Grenzen mehr kannte, weil ihr keine geſteckt waren, weil der Staat vielmehr die willkürliche Verfügung rechtlich ſchützte, ohne das verfügende Subjekt zu einem richtigen Gebrauch ſeines Rechtes zu erziehen. Die Griechen und Hebräer dagegen erkannten kein freies Verfügungsrecht des Subjektes über das Eigentum an, machten vielmehr den Einzelnen vom Staat abhängig: Er war Erziehungsobjekt des Staates. Das geſchah beſonders bei den Hebräern im ſittlichen Intereſſe, damit die Perſon

nicht völlig besitzlos würde und so kein Proletariat entstehe. Beide Auffassungen sind mangelhaft, und das, was in beiden Ansichten vermißt wird, vermag die christliche Auffassung zu ergänzen. Fehlte der römischen die sittliche Persönlichkeit, welche die hebräische durch staatliche Beschränkung zu erziehen hoffte, so fehlte der hebräischen die Freiheit der Person gegenüber ihrem Eigentum. Hatte die erste die Freiheit der Person über ihr Eigentum, aber ohne sittlichen Zügel, hatte die zweite den sittlichen Zügel aber ohne Freiheit, so ist im Christentum eine höhere Auffassung angebahnt, indem es den Menschen gewöhnt, das Eigentum als Gottes Gabe zu betrachten. Der Mensch weiß sich als vollen Herrn über dasselbe, aber er weiß sich Gott für dasselbe verantwortlich, und weiß, daß er es im Dienste des Gottesreiches verwenden soll. So bedarf der Christ nicht mehr der erziehlichen Anstalt, welche ihn der freien Verfügung über dasselbe beraubt; er bedarf nicht mehr im sittlichen Interesse des äußeren Gesetzes, das seine freie Bethätigung einschränkt, weil er das Gesetz in sich selbst hat, nach dem er das Eigentum beurteilt und behandelt. So fällt für ihn das Bedürfnis weg, in hebräischer Weise in sittlichem Interesse im Erwerb und Gebrauch desselben beschränkt zu sein. Was die Institution leisten sollte, das leistet hier die in Gott gegründete Persönlichkeit. Ebendaher kann nun auch das, was das römische Recht, wenn auch in unvollkommener Weise vertritt, die Freiheit des Rechtssubjektes in der Verfügung über das Eigentum, zu ihrer Geltung kommen, ohne daß Willkür einrisse. Während vorher Willkür und Gesetz auseinandergerissen ist, Willkür in der römischen Freiheit nicht bezwungen, die Freiheit durch das hebräische Gesetz unterdrückt ist, ist jetzt die höhere Einheit gegeben, indem das Eigentum in der Hand einer in Gott gebundenen und freien Persönlichkeit liegt, die dasselbe frei erwerben und gebrauchen kann, weil sie durch ihre Gesinnung, die dem Reiche Gottes alles zunutze machen will, vor Mißbrauch geschützt ist.

Diese sittlich-religiöse Persönlichkeit hat nun die Kirche auch mit Bezug auf ihr Verhältnis zum Eigentum zu bilden. Wir wollen, um Mißverständnissen vorzubeugen, gleich hier darauf hinweisen, daß wir nicht glauben, daß damit alles geschehen sei. Auch eine Gesellschaft von lauter sittlichen Persönlichkeiten würde den

Staat brauchen, welcher die rechtlichen Bedingungen für die Verwirklichung des Prozesses der Naturüberwindung, für die Erwerbsverhältnisse, für den Verkehr und das Eigentum ordnete; und mit der besten Gesinnung ist noch keine juristische und technische Kunde gegeben, hier hat also auch unter den denkbar günstigsten Verhältnissen die Rechtskunde und Nationalökonomie ihre Aufgabe. Die Institutionen uud Ordnungen sind die Mittel zur Verwirklichung des Gedeihens der Gesellschaft. Sie sind der Rahmen, welcher durch die freie sittliche produktive Thätigkeit der Individuen auszufüllen ist [1]). Aber die Gesinnung, aus welcher die Thätigkeit hervorgeht, hat die Kirche zu pflegen.

Das geschieht einmal, indem sie die richtige Schätzung des Eigentums lehrt. Es soll als Produkt sittlicher Arbeit zugleich Mittel sein für die Zwecke des Reiches Gottes [2]); es darf deshalb nicht als Selbstzweck behandelt, aber auch nicht verachtet werden. Völlige Entäußerung desselben wie falsche Abhängigkeit von demselben wird gleichmäßig getadelt. Die wahre Unabhängigkeit von demselben besteht darin, daß man es als Mittel für die Zwecke des Gottesreiches achtet. Hiermit ist die Basis für die wahren Tugenden, die von dieser Schätzung bedingt sind, gegeben, Genügsamkeit, Zufriedenheit, Sparsamkeit, als Haushalten mit dem anvertrauten Pfund. Habsucht, Geiz, Verschwendung sind ausgeschlossen. Ferner hat die Kirche darauf hinzuweisen, wie die Grundlage alles Eigentums die Arbeit sei, die als ein Gotteswerk geschehen muß. Daher Gewissenhaftigkeit, Präcision, Solidität in der Arbeit, Ehrlichkeit im Erwerb. Jedem wird das Bewußtsein seines Berufes als eines gottgewollten, jeder erkennt auch den Beruf des andern als solchen an. Daraus geht das wahre Bewußtsein der Berufsehre hervor, das jeder haben soll, das, wie Hegel mit Recht bemerkt, das Merkmal ist, das Armut vom Proletariat unterscheidet. Die Liebe in Verbindung mit der Ge-

1) In dieser Beziehung scheinen uns die Andeutungen in Schleiermachers „Sittenlehre" (Ausgabe von Schweizer), noch jetzt sehr beachtenswert, vgl. besonders § 272.

2) Vgl. die trefflichen Ausführungen von Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche, S. 52 f.

rechtigkeit soll die Gesinnung sein, mit der auf diesem Gebiete gehandelt wird. Sie hindert, den Nächsten durch schlechte Arbeit egoistisch zu schädigen; sie treibt dazu an, das Erworbene in den Dienst des Nächsten zu stellen, entsprechend der verteilenden Gerechtigkeit nicht so, daß man die Seinen darben läßt, um andere zu unterstützen, daß man den eigenen Haushalt in Unordnung geraten läßt, um andern zu helfen, aber so, daß man nach Kräften die fremde Not lindert. Nicht als ob die Unterschiede der Stände sollten aufgehoben werden; aber die Liebe kann dem Klassenhaß der Stände vorbeugen, wenn z. B. der Arbeitsherr für seine Arbeiter nach Kräften sorgt und sie menschlich behandelt, wie Personen, die in Gottes Augen wertvoll sind. Die Liebe treibt dazu, daß man allen auch an den höheren Gütern nach ihrer Art Teil geben will; nur gehört dazu ein besonnenes Vorgehen, um nicht Unzufriedenheit zu erzeugen. Wer mit rein mechanischer Arbeit zu thun hat, dem muß Gelegenheit gegeben werden, auch seinem Geiste etwas zu bieten [1]). Doch genug der Einzelheiten! Es kommt nur darauf an, zu erinnern, daß die Kirche einmal durch die rechte Schätzung des Eigentums, die sie lehrt, sodann durch den rechten Geist der gerechten Liebe, den sie pflegt, auf dem sozialen Gebiete die größten Dienste leisten kann.

Es ist durchaus natürlich, daß die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen ihren Anschauungen auch praktische Folge gegeben hat, indem sie eine Armenpflege, die ganz auf Freiwilligkeit gegründet war, einführte und eine immer ausgebreitetere Wohlthätigkeit nach allen Seiten veranlaßt hat, indem teils sie selbst, teils freie christliche Vereine [2]) sich der Verlassenen, derer, die in sittlicher und physischer Not aller Art sind, auf die vielseitigste Weise annehmen.

Diese durchaus auf freie Liebe gebaute Thätigkeit, deren

---

1) Vgl. hierüber z. B. Martensen, Sozialismus und Christentum. Die Vereine, die dazu dienen, sind ein Produkt christlicher Liebe, auch wenn sie nicht spezifisch kirchlichen Charakter tragen. Vgl. Uhlhorn a. a. O., S. 65 f., der mit Recht die mittelalterliche Einseitigkeit tadelt, welche die Liebesthätigkeit als ausschließlich kirchlich auffaßt.

2) Vgl. o. S. 219 f.

Freiheit sich besonders in der erfinderischen Art zeigt, wie auf die mannigfaltigste Weise die Kirche und die an sie anlehnenden freien Vereine Hilfe zu bringen suchen, vollendet die erziehliche [1]) Thätigkeit der Kirche auf diesem Gebiete. Denn wir dürfen es nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß die gesamte Thätigkeit der Kirche, auch da, wo sie äußere Hilfe bringt, sich nie auf die bloß äußere Hilfe beschränken darf, daß sie immer mit der leiblichen Not die mit ihr verbundene geistliche Not bekämpfen muß. Es wäre eine eudämonistische Methode, wenn die Kirche bloß äußerer Not vorübergehend abhelfen wollte, ohne zugleich darauf zu blicken, wie dieselbe, wo es möglich ist, dauernd zu überwinden sei, ohne die wirtschaftlichen Tugenden als gottgewollte zugleich zu predigen und die rechte Schätzung der äußeren Güter herbeizuführen. Überall z. B. muß man danach trachten, den Leuten Arbeit zu verschaffen, wenn sie arbeitslos sind, und nicht bloß ihnen schenken; überall muß man darauf hinwirken durch die Gabe, die freie sittliche Thätigkeit der Einzelnen zu entbinden, nicht sie zu lähmen. Das erstere ist zugleich eine geistige, sittliche Gabe; das letztere ist nur eine momentane Hilfe, die das sittliche Bewußtsein nicht stärkt. Der Zweck aller dieser mannigfachen Thätigkeit freiwilliger und kirchlicher innerer Mission muß darauf ausgehen, das Ebenbild Gottes in den Menschen wieder herzustellen. Die Liebe, welche die Kirche pflegen soll, umfaßt nicht den äußeren Menschen allein; sie umfaßt den ganzen Menschen; und nichts ist verfehlter, als wenn die kirchliche Liebesthätigkeit in einen sentimentalen Eudämonismus ausläuft, der den Armen zum Bewußtsein bringt, sie seien die „Enterbten". Dagegen ist die altchristliche Auffassung weit vorzuziehen, welche einem solchen Eudämonismus so diametral entgegengesetzt ist, daß manchmal eher zu viel in dem Preis der Armut geschieht. Denn hier wird die geistige Kraft durch das Bewußtsein der Würde der christlichen Persönlichkeit gestärkt, welche sich der Armut nicht zu schämen braucht. So entsteht kein Proletariat, weil sich der Christ um der äußeren wirtschaftlichen Stellung wegen nicht aufgiebt und durch seine Persönlichkeit Achtung sich erzwingt, ohne deshalb

1) Vgl. § 18.

irgendwie anspruchsvoll aufzutreten. Die Kirche darf und soll nicht bloß äußerlich helfen; sie muß immer zugleich den Menschen zum Gotteskind zu machen suchen [1]). Dann hat er auch die rechte Stellung zum Eigentum. Und wenn alle so gesonnen wären, so würde der Mißbrauch des Eigentums verschwinden. Gerade für diese große Aufgabe, die die Kirche hier hat, ist es aber von der größesten Wichtigkeit, daß sie die genügenden Kräfte zur Arbeit habe. Die Seelsorge und die mit ihr verbundene, und durch sie erst dem Eudämonismus enthobene, kirchliche Armenpflege kann unmöglich mehr von dem Geistlichen allein bewältigt werden. Und gerade hier ist ein Gebiet, wo die presbyteriale Verfassung von dem größesten Segen werden kann und soll. Aus dem Presbyterium kann die Hilfe kommen, deren die Kirche so dringend zur Erfüllung ihrer Aufgabe bedarf.

Ist mit dem Gesagten die Aufgabe der Kirche umspannt? Wir haben sie bis jetzt auf die Pflege der rechten Gesinnung, der in der frommen Gesinnung gegründeten sittlichen Tugenden auf diesem Gebiete und auf eine dieser Pflege zur Stütze dienende Armenpflege beschränkt. Die Kirche hat hiernach auf dem sozialen Gebiete die Sittlichkeit der Personen, wie sie in der Frömmigkeit fundamentiert ist, zu pflegen. Es ist das ein unermeßlich großes Gebiet, wenn sie auf die rechte Weise vornehm und gering, reich und arm, alle Klassen des Volkes bearbeiten will. Trotzdem fordern manche von der Kirche noch mehr. Sie soll sich nicht bloß mit der Pflege der Sittlichkeit der Personen abgeben; sie soll auch direkt auf die Sittlichkeit der Institutionen einwirken, indem sie

1) Eben durch diese Verbindung der äußeren Hilfe mit der Seelsorge unterscheidet sich die kirchliche Armenpflege von der rein privaten und von der staatlichen, die übrigens die Kirche anzuerkennen und mit der sie sich ins Einvernehmen zu setzen hat; die kirchliche Armenpflege, wenn sie bloß auf das äußere Wohlsein sieht, ist eudämonistisch, weil die Kirche ihre zentrale geistige Aufgabe nicht aus dem Auge verlieren darf, die staatliche Armenpflege hat es der Art des Staates nach überwiegend mit der äußeren Existenz zu thun; wenn bei ihr dies in den Vordergrund tritt, so kann nicht der Vorwurf des Eudämonismus erhoben werden, weil die Sorge für die äußeren Bedingungen für das sittliche Leben seine sittliche Aufgabe ist; s. o. S. 330 f.

durch ihr Urteil für die eine oder andere Art der Institution Partei nimmt, die eine für sittlich, die andere für unsittlich erklärt und ihr moralisches Gewicht auch nach dieser Seite hin in die Wagschale wirft [1]).

Man stützt diese Ansicht durch die Erwägung, daß die Pflege der religiös fundamentierten Sittlichkeit der Personen sehr erschwert sei, wenn ein falsches wirtschaftliches System die Not begründe, das die Arbeiter teilweise rechtlos und abhängig mache durch eine falsche Verteilung des Kapitals, welche durch den unsittlichen naturalistischen Grundsatz der freien Konkurrenz herbeigeführt werde. Der Krieg aller gegen alle, der Kampf ums Dasein sei das Prinzip einer solchen Ordnung, welche den Egoismus nach allen Seiten entfessele. Es sei eine beschränkte Anschauung, wenn man unter dem Vorgeben, die Kirche habe sich um das Technische und Juristische der sozialen Frage nicht zu kümmern, den Einfluß der christlichen Kirche hemme, indem man ihr wehre, mit allen Mitteln gegen den Egoismus anzugehen, den das römische Recht in Verbindung mit einer auch hier sich breit machenden naturalistischen Weltauffassung befördere. Es sei reine unpraktische Prinzipienreiterei, die wirtschaftliche Frage so zu zerhacken, daß der eine das Technische, der andere das Juristische, der dritte das Ethische behandeln solle. Gerade das stamme vom Naturalismus, der die Ethik in einzelne Fächer zerspalte und in diesen einzelnen Fächern den naturgesetzlichen Mechanismus zu entdecken suche. So bleibe schließlich für die Ethik nur noch ein kleines Gebiet übrig, die doch allumfassend sein solle. Es komme darauf an, daß das Technische und Juristische mit dem Sittlichen aufs engste verbunden werde. Mit einem Worte: wo die Institutionen dem Geiste des Egoismus entstammen, sei es bei dem gewaltigen Drucke, den die Institutionen auf das ganze soziale Leben ausüben, thöricht, von einer bloß freiwilligen Gegenwirkung der ein-

1) Dahin tendiert besonders die christlich-soziale Partei. Vgl. dagegen den trefflichen Vortrag von Wach: „Die christlich-soziale Arbeiterpartei", und Dove: „Die Verwertung der Kirchengemeinde und Synodalinstitutionen zur Lösung der (sozialen) Aufgaben" ꝛc., Korreferat, der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz überreicht (S. 34 f.).

zelnen Personen, welche durch die Vermittelung der Arbeit der Kirche mit christlichem Geist erfüllt seien, etwa verbunden mit kirchlicher Armenpflege das Heil zu erwarten. Die Institutionen müsse das Christentum umbilden, wenn hier irgendetwas besser werden solle.

Dieser Ansicht ist zunächst entgegenzustellen, daß man die sittliche Bedeutung der Institutionen und Ordnungen nicht überschätzen darf, daß die Institutionen, wenn sie noch so gut sind, egoistisch gemißbraucht werden können, daß man von der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der Institutionen nur in beschränkter Weise reden könne, da die Hauptsache an der Art liegt, wie die Personen die Institutionen behandeln. War irgendeine Institution unsittlich, so war es die Sklaverei. Es giebt zu denken, daß das Urchristentum gegen dieselbe nichts Direktes unternommen hat. Es erfüllte dieses Institut mit einem neuen Inhalt, bildete dasselbe von innen heraus um, indem es die allgemeine Gotteskindschaft geltend machte, und dann fiel auch die Institution, weil diese Form für die inhaltliche Neugestaltung des Verhältnisses von Herren und Dienenden nicht mehr paßte. Wenn gesagt wird, bestimmte Organisationen oder Ordnungen entstammen einem unsittlichen, naturalistischen Geiste, so ist dabei immer zweierlei zu unterscheiden: einmal die Institution und dann die Personen, die sie handhaben. Von den Personen kann man sagen, daß sie in sittlicher oder unsittlicher Weise sich der Institutionen bedienen. Aber wenn man die Lage der ärmeren Klassen auch wirklich durch Institutionen gebessert hätte, und es fehlten die oben bezeichneten Tugenden, so würde man in der That nur höhere Ansprüche erzeugt haben, ohne die wirkliche Lage auch nur wesentlich zu bessern, da alles auf die Art ankommt, wie die Person mit ihrem Eigentum umgeht. Der Egoismus kann sich mit jeder Institution verbinden. Es ist z. B. wahr, daß freie Konkurrenz den Egoismus befördern kann. Aber freie Konkurrenz unter sittlichen Persönlichkeiten wird kaum sittlich verderblich wirken [1]). Eine übermäßige Beschränkung

1) Adam Smith glaubte bekanntlich, bei seinen Reformen gerade das Wohl der ärmeren Klassen zu fördern, indem er die Zünfte und Privilegien angriff, Freizügigkeit und Freiheit der wirtschaftlichen Bewegung forderte (vgl. seine Schrift: „Natur und Ursachen des Volkswohlstandes", z. B.

im Erwerbs- und Gebrauchsrecht des Eigentums kann ebenso der freien sittlichen Entwickelung im Wege stehen, auf viele erschlaffend wirken, so daß sich der Egoismus nur in anderen Formen, der Trägheit z. B. zeigt, die sich leicht einstellt, wenn die produktive Thätigkeit durch Institutionen gehemmt, statt gefördert wird. Eine sittliche Persönlichkeit kann aber die Mängel dieser Institutionen für sich sittlich unschädlich machen.

Auch die jetzige Ordnung kann mit sittlichem Geiste erfüllt werden, z. B., das Verhältnis von Fabrikherren und Arbeitern. Je mehr die Personen sittlich sind, um so weniger werden die Ordnungen und Institutionen die fehlende Sittlichkeit ersetzen sollen, um so mehr werden die Ordnungen als die Bedingungen aufzufassen sein, unter denen sittlich gehandelt wird.

Da wird es zwar sittlich gefordert sein, daß die günstigsten Bedingungen gesucht werden; aber welches diese Bedingungen jedesmal seien, zu untersuchen, wird — die sittliche gute Gesinnung vorausgesetzt — um so mehr größtenteils der juristischen und technischen Kenntnis zu überlassen sein, als sittliche Personen keine Ord-

---

Bd. I, S. 71 f. 131 f.). Es dürfte nicht schwer zu zeigen sein, daß die Sittlichkeit des Merkantilismus, der den Klassenegoismus und den nationalen Egoismus nähren konnte, wenn er z. B. den Grundsatz aufstellte, daß eine Nation sich auf Kosten der anderen bereichern müsse (vgl. Roscher, Geschichte der Nationalökonomie, S. 231 f.), jedenfalls nicht größer ist, und ähnliches gilt von dem Sozialismus, auch wenn er sich christlich-sozial nennt, was übrigens durchaus nicht neu ist; denn wenn man auch von den sozialistischen Wiedertäufern absieht, so hat auch der französische Sozialismus mit einem christlichen Sozialismus begonnen, wie ihn St. Simon vertrat, der 1825 sogar seine Hauptschrift unter dem Titel: „Le nouveau christianisme" erscheinen ließ (vgl. Stein, Der Sozialismus und Kommunismus in Frankreich, Bd. II, S. 232 f.). In dem Maße, als er die bloße Eudämonie befördern will, ohne zugleich die sittliche Kraft zu heben, in dem Maße, als er die freie Thätigkeit der Individualität unmöglich macht, als er die Gleichheit auf Kosten der sittlichen Produktivität befördert, ist er sittlich bedenklich, eben weil er die sittliche individuelle Persönlichkeit mißachtet. Offenbar haben die verschiedenen Systeme verschiedene Gefahren. Die Sittlichkeit der Institutionen im einzelnen zu beurteilen, ist nicht die Aufgabe der Kirche, sondern das muß sie den mit christlicher Gesinnung erfüllten Personen für die Gebiete überlassen, in denen sie zuhause sind; s. o. S. 227—230. Vgl. Dove a. a. O., S. 54.

nungen schaffen werden, welche die Bethätigung der sittlichen Person unmöglich machen. Diese günstigen Bedingungen hängen größtenteils von den natürlichen gegebenen Grundlagen ab, die die technische Fachwissenschaft untersucht.

Jedenfalls aber kann sich die Kirche nicht zum Anwalt für Forderungen machen, welche im Interesse der Sittlichkeit an die rechtlichen Ordnungen des Staates gestellt werden. Dieser muß in seinem Gebiete souverän sein. Man sagt z. B., das Recht auf eine menschenwürdige Existenz solle auch die Kirche zur Geltung bringen. Allein das ist höchst mißverständlich. Es fragt sich, was man unter einer menschenwürdigen Existenz versteht. Besser wäre die Formel, daß jeder das Recht auf Arbeit habe, und daß die Einrichtungen des Staates einem jeden dasselbe garantieren sollen. Allein auch diese Forderung ist unerfüllbar [1])! Keinenfalls aber kann sie die Kirche stellen. Denn wenn sie für so umfassende Grundsätze eintritt, ohne zu sagen, wie sie ausgeführt werden sollen, so erweckt sie Ansprüche, die sie selbst zu befriedigen nicht die Mittel hat. Es ist sehr leicht, ein ideales Programm aufzustellen und in den Massen Ansprüche zu erwecken; aber gerade weil die Kirche die rechtlichen Institutionen nicht schaffen kann, kann sie nicht denen ihr Urteil vorweg nehmen, die hier zu handeln haben und die allein wissen können, was ausführbar sei. Bleibt sie dagegen auf dem oben bezeichneten Wege, so bleibt sie auch bei ihrer Aufgabe und in dem Maße, als ihre Arbeit gelingt, kann sie die Institutionen mit sittlichem Geist erfüllen helfen, sofern in ihnen sittliche Personen handeln.

Kurz, wenn sich die Kirche auf die Bestimmung der Institutionen und Ordnungen einließe, so würde sie da, wo sie wirklich ihre Kraft hat, nämlich in der Bildung der Persönlichkeit, ihre Thätigkeit schwächen; ja, sie würde gerade das spezifisch Christliche, das eben in der neuen Stellung der Person zu dem Eigentum besteht, in dem Maße zurückstellen, als sie auf die Herstellung neuer Ordnungen selbst Gewicht legte. Sie würde die wichtige

---

1) Vgl. Köstlin (Studien und Kritiken 1877, S. 251 f.), der darauf hinweist, daß sich auch eine „gerechte" Lohnverteilung nicht staatlich erzwingen lasse.

Wahrheit unter den Scheffel stellen, die ihr anvertraut ist, daß es die in Gott gegründete Persönlichkeit ist, von der allein dauerhafte Besserung ausgehen kann. Wer soll diese Wahrheit vertreten, wenn die Kirche, statt dies zu thun, sich mit Entwürfen für die rechtlichen Ordnungen der Gesellschaft abgiebt?

Es würde ferner ein Rückfall in die vorchristliche Auffassungsweise sein, wenn die Kirche sich an der Schöpfung solcher Ordnungen mit ihrem direkten Einflusse beteiligen wollte. Denn wie gegenüber der römischen Freiheit der Verfügung über das Eigentum in der hebräischen Behandlung des Eigentums der Abhängigkeit der Person von dem theokratischen Staate im sittlichen Interesse Vorschub geleistet ist, so würde auch hier die theokratische Institution die unmündige Person schützen sollen. Wenn nun ferner die Kirche sich in die Staatsangelegenheiten mit ihrem Urteile einmischte, so würde das völlig ein Rückgang auf die theokratischen Zustände sein und eine Verkennung der Selbständigkeit des Staates in seinem Gebiete. Es wäre das ein Rückfall der Kirche auf den vorchristlichen Standpunkt, in welchem Staat und Kirche noch nicht auseinandergehalten sind. Es ist freilich leicht verständlich, daß diejenigen, welche innerhalb der Kirche den gesetzlichen Standpunkt geltend machen, auch ein Gewicht darauf legen, daß die Kirche für eine bestimmte Gestaltung der staatlichen Institutionen ihr moralisches Gewicht in die Wagschale werfen solle und überhaupt dazu neigen, die Institutionen und Ordnungen auch in diesem Gebiete gegenüber der Wirksamkeit der Personen zu überschätzen. Aber gerade das Neue Testament stellt nirgends ein wirtschaftliches Programm auf, das staatlich durchgesetzt werden sollte, sondern bleibt überall bei freiwilligen Organisationen zum Zweck der Armenpflege stehen [1]).

Wollte ferner die Kirche im Kampf der sozialen Parteien

---

1) Dahin gehört auch der sogenannte Kommunismus der Urgemeinde, der in den übrigen Gemeinden keine Nachahmung gefunden zu haben scheint, und selbst auf völlige Freiwilligkeit gebaut war. Todt scheint mir in seiner Schrift: „Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft", große Verwirrung anzurichten, inbezug auf seine Auffassung der neutestamentlichen Anschauung vom Eigentum und vom Staat, was im einzelnen nachzuweisen hier zu weit führen würde. Vgl. dagegen die trefflichen Ausführungen von Ulhorn a. a. O., S. 68 f.

Stellung nehmen und für eine bestimmte Entscheidung ihr Ansehen geltend machen, so würde sie dadurch gerade ihre Aufgabe außer Augen lassen, alle gleichmäßig seelsorgerisch zu behandeln. Denn durch Parteinahme entzöge sie sich immer das Vertrauen der entgegengesetzten Partei und zwar um so mehr, je heftiger der Kampf wäre. Es mag gesagt werden, daß sie sich, falls sie nicht für eine bessere Ordnung sich verwende, zum Mitschuldigen an der bestehenden schlechten Ordnung mache. Es mag ihr vom Staat selbst angedeutet werden, daß er ihre Mitwirkung für ein bestimmtes Programm wünsche. Wir glauben, alle solche Vorwürfe und Zumutungen dürfen sie nicht irre machen. Wenn sie ihre Pflicht thut, alle Klassen gleichmäßig auf ihre Pflichten aufmerksam zu machen, auf die allgemein religiös-sittlichen Pflichten des sozialen Lebens, und über den Wert der verschiedenen Institutionen des Urteils sich enthält, so leistet sie auf diesem Wege der Gesellschaft und dem Staate die besten Dienste, da beide für jedes wirtschaftliche System die rechte Gesinnung im Verhältnis zum Eigentum und die auf dasselbe bezüglichen Tugenden brauchen. Das Christentum hat bei den verschiedensten wirtschaftlichen Zuständen bestanden und wird bei ihnen bestehen. Die Kirche kann nicht dem Irrtum Vorschub leisten, als ob es ein wirtschaftliches Programm gebe, das im eminenten Sinne christlich hieße. Das wäre eben ein Rückfall in den vorchristlichen Zustand. Dagegen leistet auch hier die Kirche der Gesellschaft und dem Staat indirekt die besten Dienste, insofern diejenigen, welche mit christlichem Geiste erfüllt sind, falls es ihr Beruf ist, im technischen oder juristischen Gebiete in dieser Frage ihrer christlichen Gesinnung entsprechend arbeiten, d. h. so daß sie den eigentümlichen Gesetzen dieses Gebiets entsprechend und im Interesse des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft selbst mit voller Achtung des Wertes der Persönlichkeit, ihre Fachkunde nach bestem Wissen verwerten werden, wie das oben schon inbezug auf den Staat gesagt worden ist [1]).

Was die Beamten der Kirche anlangt, so wird auch hier das oben Bemerkte gelten, daß dieselben nicht bloß das, was

1) Vgl. o. S. 351 f.

ſpeziell Aufgabe der Kirche iſt, ſich angelegen ſein laſſen, ſondern auch als Staatsbürger und Mitglieder der Geſellſchaft auch dieſer Frage ihr Intereſſe widmen ſollen, aber um ſo mehr mit ihrem Urteil zurückhalten müſſen, namentlich bei öffentlichem, ſelbſt außeramtlichem Auftreten, je mehr ſie in Gefahr kommen durch Parteinahme das Vertrauen eines Teiles der ihnen Anbefohlenen zu verlieren [1]). Dagegen muß es ihnen unbenommen ſein, ihre Staatsbürgerpflicht ihrer Überzeugung gemäß zu erfüllen. Daß in dem Maße als techniſche Kunde nicht erforderlich iſt, der einzelne Geiſtliche ſich ſelbſt z. B. der Hebung einer Induſtrie in ſeiner Gemeinde annehmen, oder mit Hilfe von Vereinen, die an ſich keinen kirchlichen Charakter tragen, Arbeitsloſen Arbeit verſchaffen kann und dergleichen, iſt durch das Geſagte nicht ausgeſchloſſen, ſofern er hierdurch nicht in das ſtaatliche Leben eingreift.

So iſt die Scheidung zwiſchen dem Juriſtiſchen und Techniſchen und dem Sittlichen, ſoweit es auf die Frömmigkeit fundamentiert iſt, nicht etwa unpraktiſch und abſtrakt, ſondern für die gedeihliche Arbeit der Kirche auf dieſem Gebiet von hoher Wichtigkeit.

Wir kommen alſo zu dem Reſultat, daß auch in dieſem Gebiete die Kirche ſtehen bleiben ſoll bei dem, was ihr als Kultusgemeinſchaft weſentlich zukommt bei der Bildung der religiös-ſittlichen Geſinnung, der die äußere Hilfe, die die Kirche bringt, dienen ſoll. So kann ſie weſentlich dazu wirken, daß auch das Leben der Geſellſchaft ſich immer mehr als ein Teil des werdenden Gottesreiches [2]) entfaltet, indem dieſelbe von der Geſinnung der gerechten Liebe immer mehr erfüllt wird.

---

1) Eine fachwiſſenſchaftliche Beſchäftigung mit nationalökonomiſchen Fragen kann aus den angegebenen Gründen von Geiſtlichen nicht gefordert werden. Vgl. Dove a. a. O., S. 19 f.

2) In welcher Weiſe übrigens auch materiell die Lage ſich gebeſſert hat, das zeigt z. B. ein Blick auf die Zahl derer, die in den verſchiedenen Perioden Grundbeſitz hatten. Vgl. Hildebrand, Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft, S. 245 f. Korinth hatte auf 8 Quadratmeilen 460,000 Sklaven, Attika 73 % Sklaven. Von 90,000 Bürgern beſaßen $^{1}/_{6}$ Grundeigentum. Rom hatte am Ende der Republik 40 % Sklaven, 29 % „Bettler“ und $^{1}/_{2}$ % Reiche. In England waren in der zweiten Hälfte

§ 26.

Schluß.

Das Resultat, das sich uns durch die bisherige Einzelbetrachtung ergiebt, bestätigt den früher [1]) ausgesprochenen Gedanken, daß alle sittlichen Gebiete ihre Selbständigkeit haben, und doch alle durch das Christentum beeinflußt werden. Beides einigt sich dadurch, daß der christliche Geist jedes dieser Gebiete in seiner Eigentümlichkeit nicht nur zu belassen, sondern zu fördern vermag. Er vollbringt dies durch die Kirche, welche diese Sphären keineswegs direkt beherrscht, sondern welche die Persönlichkeiten nach der sittlich-religiösen Seite bildet; die Personen lernen so diese Gebiete richtig d. h. als gottgewollte schätzen und üben durch die Bethätigung ihrer Gesinnung in den einzelnen sittlichen Sphären mit Hilfe einer durch die Verbindung mit der weltlichen Ethik gewonnenen Erkenntnis, eine dem Wesen dieser selbst entsprechende Wirksamkeit, welche den Fortschritt zur Folge hat, soweit derselbe christlich bedingt ist.

Diese Begrenzung des Einflusses der Kirche ruht auf der durchgeführten Grundansicht, daß die zentrale Aufgabe der Kirche sei, Kultusgemeinschaft zu sein. Denn nur, wenn die Kirche hierin ihren letzten Zweck hat, kann sie sich mit einem solchen indirekten Einfluß auf die sittlichen Sphären begnügen. Dann aber muß sie sich auch damit begnügen; denn dann kann ihre Aufgabe sich nur darauf erstrecken, die Personen zu würdigen Gliedern der Kultusgemeinschaft heranzubilden, wozu gehört, daß dieselben auch das Sittliche in religiösem Licht betrachten, also auch die sittlichen Sphären als gottgewollte ansehen und demgemäß behandeln, sie als selbständige Teile des werdenden Gottesreiches erfassen [2]).

---

des elften Jahrhunderts 3,3 % der Bevölkerung Grundbesitzer, 7,6 % halbfreie Bauern. In England haben dagegen 1831 48 % der Bevölkerung rentierenden Besitz, in Frankreich sind die Hälfte der Bevölkerung Grundbesitzer, in Preußen 1837 ⅛ der Bevölkerung, in Nassau 45 %, in Belgien sogar 94,8 %. Man sieht, welch enormer Fortschritt gegen das Altertum!

1) Vgl. o. § 21.

2) Abgesehen davon, daß die Kultusgemeinschaft auch in ihrem eigenen

Wenn wir hier einen von der Kirche ausgehenden religiös-sittlichen Einfluß auf das gesamte sittliche Leben durch die Vermittelung der frommen Persönlichkeiten behaupten, so steht dem der Einfluß der sittlichen Sphären auf die Kirche gegenüber, der je nach der Eigentümlichkeit der einzelnen Sphären ein verschieden gearteter ist; und das ist einmal darin begründet, daß auch diese Sphären selbständige Glieder des Reiches Gottes sind, also auch der Kirche gegenüber nicht lediglich passiv bleiben können, sodann insbesondere darin, daß diese Sphären, weil sie selbst von der Kirche Förderung erfahren, auch das Interesse haben, an ihrem Teile die Kirche zu fördern. So offenbart sich die Harmonie, für welche sie und die Kirche von der sittlichen Weltordnung bestimmt sind.

Wenn diese Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Reich Gottes, soweit die Kirche in Betracht kommt, darauf ruht, daß die Kirche prinzipiell als Kultusgemeinschaft bestimmt wird, so hat diese Bestimmung selbst ihre Begründung in unserer Auffassung des christlichen Prinzips. Denn wir vermögen das christliche Prinzip nicht in einer rein äußeren Objektivität zu finden, sondern vielmehr darin, daß die in Christo hervorgetretene Offenbarung zugleich in die Subjekte eingeht, welche in ihrer Erfahrung einer objektiven Gottesoffenbarung teilhaftig werden [1]). Die Reformation hat nicht die objektive Seite, sondern die subjektiv-objektive Seite des Christentums in den Mitelpunkt gestellt [2]).

Interesse das Wissen, die Kunst, das soziale Leben in ihre Dienste nimmt, eine kirchliche Wissenschaft, Kunst hervorbringt, und Armenpflege organisiert, vgl. § 14. 15. 26. Freilich gilt selbst von der kirchlichen Wissenschaft und Kunst, daß sie den für diese Gebiete geltenden Gesetzen untergeordnet bleiben, und daß sie eben deshalb doch wieder mit der gesamten Wissenschaft und Kunst ein Ganzes bilden, so daß man auch wieder die kirchliche Wissenschaft und Kunst als einen Teil der gesamten Wissenschaft und Kunst betrachten kann, weil beide universaler Natur sind, also auch die Religion und Kirche auf ihre eigentümliche Weise umfassen; s. o. S. 283 f. 303.

1) S. o. S. 86. 87.

2) Vgl. die erste Ausgabe der Melanchthonischen Loci, welche nicht mit Aussagen über Gott und Christus, sondern sofort damit beginnen, was uns die Gnade giebt: „Proinde non est cur multum operae ponamus in locis illis supremis, de deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio

Es handelt sich nicht zuerst um theologische Erkenntnis, sondern um das christliche Bewußtsein als religiöses, als dessen Inhalt stets die Erfahrung der Liebe Gottes in Christo bezeichnet werden muß, mit Bezug auf Sünde und Schuld, die Erfahrung davon, daß wir in Christo von der Schuld befreit sind und Gott unser versöhnter Vater ist. So gewiß es die Aufgabe der Theologie ist, diesen Inhalt nach allen Seiten hin näher zu bestimmen, so notwendig ist es doch auf der andern Seite, die Selbständigkeit dieser religiösen Erfahrung, die nicht in Wissen aufgelöst werden kann, weil sie zugleich eine Realität ist, zu betonen. Da handelt es sich also um den alle zur Gemeinschaft verbindenden Glaubensinhalt. Die Kirche ist eben nicht eine Gemeinschaft des Wissens primo loco, sondern des Glaubens und deshalb des Kultus, da eben die Glaubenserfahrung ihren gemeinsamen Ausdruck im Kultus findet.

Eben aus diesem christlichen Prinzip ergiebt sich, daß die Darstellung der Gotteserfahrung in der Gemeinschaft durch die Thätigkeit der Subjekte vermittelt ist. Die Kirche ist dogmatisch-ethisch. Damit ist die Kirche selbständig bestimmt, sie ist unterschieden von den sittlichen Sphären. Denn sie hat einen eigenen Inhalt, die Erfahrung göttlicher Thaten, der in ihr zur Darstellung gebracht wird. Aber wenn durch die christliche Erfahrung als Erfahrung göttlicher Liebe das Bewußtsein des Men-

---

creationis, de modo incarnationis. — Reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam qui ignorarit, non video, quomodo Christianum vocem, nam ex his proprie Christus cognoscitur, siquidem hoc est Christum cognoscere beneficia ejus cognoscere. — Haec tamen christiana cognitio est, scire, quod lex poscat, unde faciendae legis vim, unde peccati gratiam petas, quomodo labescentem animum adversus dæmonem, carnem et mundum erigas quomodo adflictam conscientiam consoleris.“ — Dasselbe gilt von den großen reformatorischen Schriften Luthers vom Jahre 1520. Meine Meinung ist nicht die, die Berechtigung der Aufstellung einer Gotteslehre in Abrede zu stellen, sondern nur darauf hinzuweisen, daß für das fromme Bewußtsein, die Erfahrung des Heils in den Mittelpunkt tritt, daß also als das christliche Prinzip nur diese Heilserfahrung, deren Inhalt zugleich objektive Wahrheit ist (s. o. S. 14 f.), angesehen werden und hierauf die Kirche fundiert werden muß. Die kirchliche Wissenschaft ist für die Kirche zwar notwendig, aber doch nicht ihre zentrale Funktion.

schen von sich selbst erhöht und dem Willen überhaupt ein neuer Impuls gegeben wird, so führt dies zugleich über das unmittelbar darstellende Handeln in der kirchlichen Gemeinschaft hinaus auf das gesamte sittliche Gebiet. Sofern nun die Kirche das religiöse Bewußtsein pflegt, übt sie eben dadurch auch einen mittelbaren Einfluß auf das in diesem fundamentierte sittliche Leben, welches in concreto durch seine eigenen Gesetze bestimmt wird.

Dieser Rückgang auf das christliche Prinzip ist durchaus dem Wesen der Religion entsprechend, welche nicht bloß als That Gottes in äußerer Offenbarung, auch nicht bloß als ein subjektiver Vorgang begriffen werden kann, sondern nur als eine Vereinigung Gottes mit dem Menschen auf Grund der kreatürlichen Stellung des letzteren, d. h. als ein Erfüllen menschlicher Empfänglichkeit durch göttliche That, als Offenbarung Gottes im Innern, welche durch die Aktion des Menschen vermittelt auch in die Äußerlichkeit hervortritt [1]). Diese Auffassung der Religion

1) Die religiöse Erfahrung kann durch äußere, die Empfänglichkeit anregende Offenbarung vorbereitet sein; aber alle äußere Offenbarung ruht irgendwo auf innerer Offenbarung und mündet auch in dieselbe wieder ein, da Religion primo loco unmittelbare — wenn auch durch äußere Vermittelung vorbereitete und immer aufs neue angeregte — Erfahrung Gottes, eine That Gottes im menschlichen Bewußtsein ist. Vgl. meinen oben genannten Aufsatz, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. XVII, S. 232f. und über das „Wesen der Religion", Studien und Kritiken 1883, Heft 2, S. 277. Dieser Ansicht entspricht auch die Annahme, daß die Kirche nicht als unmittelbares Produkt göttlicher Aktion zu betrachten ist, sondern als durch die Aktion der darstellenden Subjekte vermittelt. Wollte man hierin eine Verkürzung der dogmatischen Seite der Kirche sehen, so müßte man die göttliche Aktion absorptiv vorstellen, d. h. so, daß sie nicht darauf ausginge, die menschliche Aktivität durch ihre Mitteilung zu erhöhen (wie sich dies zunächst im Darstellen der göttlichen Erfahrung zeigt), sondern so, daß sie sich an die Stelle menschlicher Aktion setzte, was pantheistisch sein würde. Das widerspräche auch vollkommen der christlichen Auffassung der Offenbarung in Christo, welche doch auch nicht so beschaffen ist, daß durch die Einwohnung Gottes in ihm seine menschlich-ethische Aktion aufgehoben, sondern im Gegenteil zu der vollkommenen Höhe erhoben ist, wie ja sein Werk durchweg auf seine in seinem Verhältnis zu Gott begründete ethische Aktion basiert werden muß. Für die kirchliche Gemeinschaft aber folgt hieraus, daß

ermöglicht es, ihr eine selbständige Stellung zu garantieren, ohne deshalb das ethische Leben zu verkürzen.

Anthropologisch ausgedrückt, ruht die dargelegte Anschauung auf der Überzeugung, daß der Mensch Gott gegenüber empfänglich sei und von ihm empfange, während er in der Welt ethisch handeln soll. Beides eint sich so, daß er durch Gottes Gabe, durch Gottes That im Innern in seiner ethischen Kraft erhöht wird. Die Religion hat es mit dem Empfangen zu thun und das ethische Verhalten ist hier das des Empfangenwollens; ebendaher ist sie ein Gebiet für sich; die Gemeinschaft, in welcher man die göttlichen Eindrücke sich gegenseitig darstellt und die Empfänglichkeit für dieselben pflegt, ist die Kirche. In den sittlichen Sphären dagegen findet ein produktives sittliches Handeln statt, das durch den religiösen Impuls belebt wird, sich in concreto aber nach den diesen Sphären eigentümlichen Gesetzen richtet.

Theologisch ausgedrückt, basiert unsere Anschauung auf einem Theismus, welcher Gott als den Schöpfer einer Welt betrachtet, welche in seinen Augen wertvoll ist, welche daher als Selbstzweck betrachtet werden darf, ohne darum in sich selbst zu zentrieren. Es ist sehr zu beachten, daß der Theismus innerhalb des Christentums verschiedene Formen angenommen hat. Der mittelalterliche Theismus verharrt in einseitiger Transcendenz und betrachtet die Welt nur als Mittel für Gottes Verherrlichung, Gott als den letzten Zweck der Welt; da ist nichts natürlicher, als daß alles sittliche Handeln nur als Mittel für die Religion, die sittlichen Sphären nur als Mittel oder Vorstufen für die Vertreterin der Religion, die Kirche angesehen werden. Allein hier ist der Gedanke gar nicht durchgeführt, daß Gott die Welt aus Liebe ge-

---

die empirische Kirche keineswegs schon vollkommen sein kann, da die christliche Erfahrung nicht sofort Sünde und Irrtum bei denen aufheben kann, welche durch ihre darstellende Aktion die Kirche bilden. Vielmehr ist in dem von der christlichen Erfahrung göttlicher That ausgehenden Impuls nur ein Sünde und Irrtum auf ethischem Wege überwindendes Prinzip gegeben, das Prinzip der Vollendung. S. o. § 11. Man kann das auch so ausdrücken: Abgeschlossen ist nur die Erfahrung der Rechtfertigung. Alles übrige ist noch im Werden. Aber die ethische Aktion erhält durch jene Grunderfahrung einen unüberwindlichen Impuls.

schaffen habe; denn das letzte Motiv der Schöpfung ist hier seine eigene Verherrlichung. Der wahre christliche Theismus erkennt vielmehr an, daß Gott die Welt liebe, d. h. ihr eigenen wertvollen Inhalt gönne, sie also nicht bloß zum Mittel seiner eigenen Verherrlichung wolle. Das zeigt sich darin, daß er sich den Menschen in Christo als den offenbart, der sie liebt, ihnen ihre Schuld verzeiht; es zeigt sich aber auch darin, daß die sittlichen Güter, die sie hervorbringen, auch in seinen Augen an sich wertvoll sind. Hier ist die Religion wirklich die Quelle des Ethischen und absorbiert dasselbe nicht, weil die sittlich-weltlichen Gebiete als gottgewollte in ihrer Eigentümlichkeit anerkannt werden.

Aber durch die Sittlichkeit wird auch die Religion nicht aufgehoben. Denn eben weil man weiß, daß das Sittliche auch in Gottes Augen wertvoll ist, für dessen Realisierung Gott so zu sagen Bürgschaft leistet, thut man es als einen Gottesdienst. So wenig das Sittliche bloß zum Mittel für Gottes Verherrlichung, so wenig wird Gott und die Religion bloß zum Mittel für das Sittliche gemacht. Ist das Reich Gottes als sein Abbild wertvoll, so ist das Urbild erst recht Selbstzweck. Eben daher hat die Religion ihre eigene Stelle. Gott als die allmächtige erlösende Liebe zu erfahren, ist schon in sich wertvoll und nicht nur deshalb, weil daraus zugleich ein ethischer Impuls hervorgeht. So ist auch die Gemeinschaft der Frömmigkeit auch Selbstzweck [1]).

Es ist von der größten Wichtigkeit, daß der Protestantismus mit voller Klarheit beide Extreme vermeidet, sowohl dies, das Sittliche lediglich in den Dienst der Religion zu stellen und ihm allen eigenen inneren Wert abzusprechen, praktisch die ethischen Sphären der Kirche unterzuordnen, als auch dies, die Religion lediglich zum Mittel für das Sittliche zu machen, die Kirche nur als Kulturfaktor oder als Beförderungsmittel des Sittlichen gelten zu lassen. Man kann nicht sagen, daß der Protestantismus der Gegenwart beide Extreme durchweg fern halte; manche neigen der ersten, mittelalterlichen Ansicht zu, andere der letzteren Einseitigkeit. Allein der Umstand, daß in dem Protestantismus beide Seiten vertreten

1) Vgl. meine Abhandlung über das Wesen der Religion a. a. O., S. 262—272.

ſind, und Verſuche nicht fehlen, welche das Richtige in beiden verbinden wollen, läßt der Hoffnung Raum, daß es künftig gelingen werde, die Harmonie von Sittlichkeit und Religion, der ſittlichen Sphären und der Kirche ſo herzuſtellen, daß beide als Selbſtzwecke behandelt werden, die einander dienend ſich gegenſeitig fördern.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Das

proteſtantiſche Dogma

von der

unſichtbaren Kirche.

Von

Alfred Eduard Krauß,

Doktor und ordentlicher Profeſſor der Theologie zu Straßburg.

Gotha,
Friedrich Andreas Perthes.
1876.

12.20.35 yell

Der

hochwürdiſchen theologiſchen Facultät

zu Baſel

als Zeichen des Dankes

für die

ihm von ihr verliehene theologiſche Doktorwürde

ehrerbietigſt gewidmet

von dem

Verfaſſer.

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Erſter Theil. Das Dogma von der unſichtbaren Kirche in der proteſtantiſchen Lehrentwicklung 1

I. Die Vorreformatoren 7
II. Die Reformatoren 19
III. Die orthodox reformirte Kirche 47
IV. Die orthodox lutheriſche Kirche 80
V. Die Uebergangs- und die Neuzeit 96

Zweiter Theil. Die neuteſtamentlichen Anknüpfungspunkte für das Dogma von der unſichtbaren Kirche 121

Erſtes Capitel. Die neuteſtamentliche Lehre von der Kirche 124

Zweites Capitel. Die neuteſtamentliche Lehre vom Reiche Gottes. 142

I. Der Begriff des Reiches Gottes 142
II. Das Reich Gottes und die kirchliche Organiſation . . . 154
III. Reich Gottes und Reich Chriſti 160

Dritter Theil. Die ſyſtematiſchen und praktiſchen Beziehungen des Dogma's von der unſichtbaren Kirche 179

Erſtes Capitel. Kirche und Reich Gottes 181

I. Die Reichgottes-Idee und das hiſtoriſche Chriſtenthum . . 182
II. Das Reich Gottes und die ewige Seligkeit 186
III. Die der Kirche eigenthümliche Heilsvermittlung 200

Seite

Zweites Capitel. Das Weſen der Kirche 213

I. Allgemeine Betrachtung des proteſtantiſchen Kirchenbegriffes 214

II. Die conſtitutiven Merkmale der Kirche 226

Drittes Capitel. Kirche und Staat. 236

I. Der nothwendige Zuſammenhang zwiſchen Kirche und Staat 237

II. Die freie Kirche 244

III. Prüfung der Argumente zu Gunſten des Freikirchenthums . 251

IV. Unabhängigkeit und Gebundenheit der Kirche gegenüber dem Staat 274

Schluß 288

Berichtigungen.

Seite 20, Zeile 19 v. u. anſtatt **Schlußrede** l. **Schlußreden.**
„ 22, „ 8 v. u. „ 23, 17 l. 18, 17.
„ 39, „ 14 v. o. „ **dem** l. **den.**
„ 51, „ 19, 23 u. 28 v. o. iſt die Numerotirung 3), 5) u. 8) ausgefallen.
„ 53, „ 9 v. o. anſtatt **wirkende** l. **wirkend.**
„ 54, „ 6 v. o. „ **electos** l. **electi.**
„ 86, „ 14 v. o. „ **vertragen** l. **vorttragen.**
„ 88, „ 15 v. o. „ **ächt** l. **echt.**
„ 92, „ 17 v. o. „ **dem** l. **den.**
„ 92, „ 19 v. o. „ **in** l. **an.**
„ 93, „ 2 v. u. „ **Theologica** l. **Theologia.**
„ 97, „ 1 v. u. „ **Es dies** l. **Es iſt Dies.**
„ 103, „ 16 v. o. „ **Begriffsſtimmung** l. **Begriffsbeſtimmung.**
„ 108, „ 8 v. o. „ **Chamier Alſted** l. **Chamier-Alſted.**
„ 188, „ 18 v. o. für das zweite Mal **Bedeutung** l. **Beſtimmung.**
„ 195, „ 5 v. u. anſtatt **Jeſu** l. **Jeſum.**
„ 196, „ 10 v. u. „ **Katholiken** l. **Katholiker.**
„ 206, „ 13 v. u. „ **possunt** l. **possint.**
„ 206, „ 14 v. u. „ **possint** l. **possunt.**
„ 227, „ 4 v. o. „ **reformirten** l. **reformirtem.**
„ 241, „ 4 v. o. „ **ſchon innerhalb** l. **ſchon nicht mehr innerhalb.**
„ 252, „ 3 v. o. „ **Hauptveranlaſſung** l. **Hauptveranlaſſungen.**

Erſter Theil.

Das Dogma von der unſichtbaren Kirche in der proteſtantiſchen Lehrentwicklung.

Es ist das allgemeine Gesetz menschlicher Entwicklung, daß die neuen Ideen zuerst im Gewande der alten Vorstellungen auftreten, an deren Stelle sie sich setzen wollen. Wenn der Fortschritt mit den Traditionen der Vergangenheit bricht, so ist naturgemäß nicht mehr Fortschritt eines Gedankens, sondern Revolution vorhanden. Schwer aber hält es oftmals zu entscheiden, ob wir eine Neuerung in Verfassung und Sitte, einen Umschwung in den Vorstellungen und Gedanken Fortschritt oder Revolution nennen sollen. Denn so einfach die Unterscheidung zu sein scheint, so fließend wird sie in jenen Zeiten, welche als Epochen der Geschichte die verschiedenen Zeiträume begränzen. Nur durch einen radicalen Bruch mit der Vergangenheit kam die neue Welt an's Tageslicht, und doch bleibt sie mit tausend Fäden an der alten hangen. Die Reformation wird von den Gegnern und nun auch selbst von Anhängern eine Revolution genannt. Man kann das Auftreten Luthers und Zwingli's revolutionär nennen; aber je aufmerksamer und je mehr im Detail man die reformatorischen Schriften auf ihren Zusammenhang mit der vorreformatorischen Zeit ansieht, desto mehr erstaunt man, wie wenig originale Ideen in ihnen zu finden sind, wie groß die geistige Abhängigkeit der Reformatoren von ihren Vorgängern ist, und wie sehr die Bedeutung ihrer Lehre und ihres Systems durch die Bedeutung ihrer Persönlichkeit und der daraus sich ergebenden Art und Weise die erfaßten Ideen vorzutragen und auszubreiten überragt wird. Was wir als evangelisch-protestantische Wahrheit zu nennen gewohnt sind, war im Mittelalter nicht unbekannt, so daß es erst neu hätte

entdeckt werden müssen. Aber indem mit dieser Wahrheit Ernst gemacht wurde, indem Männer auftraten, welche zerstreut Liegendes zusammenzufassen und die Consequenzen zu ziehen verstanden, indem diese Männer nicht bloß ein Abthun des Irrthums und Geltendmachen der Wahrheit, sondern eine Neugestaltung der gesammten Lehre gegenüber der als verderbt erkannten Kirchenlehre anstrebten, vollzog sich in der Darstellung der christlichen Wahrheit eine Neuerung, welche ebensowohl Fortschritt als Revolution war. Die kirchlich-praktische Wirksamkeit ist es vorzüglich, durch welche sich die Reformatoren als Reformatoren ausgewiesen haben; denn die Theorie für sich vermag kein neues Leben zu wecken. Allein im Zusammenhange mit dieser Thätigkeit auf dem Gebiete der Sitte, der Verfassung und des Gottesdienstes, theils in naturnothwendiger durch die Polemik hervorgerufener Folge, theils um des besondern Werthes willen, welchen das Wort in der christlichen Religion besitzt, wurden die Reformatoren auch auf dem Gebiete der Dogmatik Reformatoren.

Die evangelisch-protestantische Lehre tritt somit allerdings als ein eigenthümliches System dem römisch-katholischen Lehrsysteme gegenüber. Wie es aber nicht als ein geschlossenes Ganzes sofort dem mittelalterlichen entgegengesetzt wurde, sondern, wenn auch verhältnißmäßig in sehr kurzer Zeit, so doch nur nach und nach sich zu einem Ganzen ausbildete und zusammenschloß, so besitzt auch jede einzelne Lehre ihre besondere Geschichte, deren genauere Erforschung immer sehr lehrreich für das Ganze ist. Denn nur zu blindlings wird der Unterschied der Confessionen, der ja wohl im Großen und Kleinen vorhanden und nachweisbar ist, als ein ständiger angenommen, während die Geschichte uns ein unaufhörliches Wirken der verschiedenen Richtungen auf einander und demgemäß ein unmerkliches gegenseitiges Anziehen und Abstoßen zeigt, so daß nicht bloß die jeweilige Gegenwart auf der Vergangenheit ruht, sondern auch die erbittertsten Gegner in ihrer Lehre in gegenseitige Abhängigkeit gerathen. Es ist in allen theologischen Systemen viel mehr Mosaikarbeit, als gemeinhin gedacht wird, und insbesondere laufen die Fäden im Gedankengewebe der beiden protestantischen Confessionen so dicht verschlungen in einander, daß in Hinsicht auf manches Dogma die specielle Herkunft der tra-

ditionell gewordenen Lehrform dem Bewußtsein der Systematiker verloren gegangen ist.

Die Stich- und Schlagwörter drücken keineswegs immer die tiefsten Gegensätze aus, von welchen eine Zeit bewegt wird. Doch wird es nicht vorkommen, daß sich der Kampf bloß um die Aeußerungen drehe, ohne auch die zu Grunde liegenden Verschiedenheiten zu berühren. Im Streite der Reformation trat vorzüglich die Sorge um das Heil der Seele in den Vordergrund und prägte sich theils in der Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben, theils in der Lehre von der Alles bestimmenden Vorsehung aus. Allein es war zugleich eine neue Gestaltung der socialen Verhältnisse unter dem religiösen Gesichtspunkte, was die Gemüther aufregte. Bis dahin galt die etablirte Kirche als die im apostolischen Glaubensbekenntnisse gemeinte. Nun war der tiefe Zwiespalt zum Bewußtsein gelangt, der zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit herrschte. Schon bei Augustin in der Schrift de doctrina Christiana war das corpus Domini bipartitum besprochen worden, und die Vorreformatoren wiesen mit Nachdruck und Beharrlichkeit auf das corpus Christi mysticum hin. Ja auch in der kirchlichen Lehre wurde der Unterschied zwischen der echten und der bloß scheinbaren Kirche hervorgehoben. Nun aber trat an die protestantische Richtung die Nothwendigkeit heran, sich begrifflich über ihren Anspruch, Kirche zu heißen, mit den Päbstlichen auseinanderzusetzen, und zu diesem Zwecke, in dieser theils polemischen, theils apologetischen Absicht, begann eine neue Bearbeitung des Begriffs der Kirche. Sie ist insofern original, als Namen und Begriffsbestimmungen aufkamen und angewendet wurden, welche in dieser Weise früher nicht in Geltung waren. Aber theils durch die bewußte Abhängigkeit von Vorgängern, theils durch das Bestreben, Dasjenige, was im innersten Wesen eine Abkehr von der katholischen Ideenverbindung war, doch als echt katholisch zu erweisen, trat eine Unterscheidung in den Vordergrund, welche ebensosehr specifisch evangelisch-protestantisch genannt werden muß, als sie in patristisch und mittelalterlich katholischer Anschauung hangen blieb. Der Protestantismus konnte deßhalb, ohne sich selber untreu zu werden, von dieser Unterscheidung nicht lassen, und doch bot sie den katholischen Polemikern wie den unkirchlichen Richtungen

eine fortwährend verwundbare Stelle dar, die erst dann unverwundbar geworden sein wird, wann es dem Protestantismus auch in diesem Stücke gelingt, sich aus den ihn beengenden Fesseln schriftwidriger Autoritäten zu entwinden. Es ist die Unterscheidung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, die in ihrer dogmatischen Ausprägung ein specifisch protestantisches Lehrstück ist. Ich beabsichtige in diesem historischen Theile keine geschichtliche Darstellung aller vorreformatorischen Spuren dieses Lehrstückes. Hingegen werde ich der Geschichte des Dogma's innerhalb des Protestantismus nachgehen und zum geschichtlichen Verständnisse zuerst von denjenigen mittelalterlichen Theologen in Kürze reden, von welchen die Reformatoren in diesem Dogma vorzugsweise abhängig sind, um sodann die betreffende Lehre der Reformatoren selbst, hierauf die Entwicklung innerhalb der beiden protestantischen Sonderconfessionen und schließlich die Ansichten der neueren Dogmatiker darzustellen und zu beurtheilen.

I.

Die Vorreformatoren.

Ueber den Ausdruck „unsichtbare Kirche" sagt Hase (Polemik, 3. Aufl., S. 3), derselbe sei vormals, d. h. vor der Reformation, nur für die jenseitige, triumphirende Kirche gebräuchlich gewesen, und Julius Müller (Dogmatische Abhandlungen 1870 [die unsichtbare Kirche S. 278—403 aus der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1850 verändert und vermehrt], S. 287): „Der Name der unsichtbaren Kirche gehört erst dem Zeitalter der Reformation an; die Vorstellung eines heiligen Kernes der aus Guten und Bösen gemischten äußern Kirche entwickelt sich schon frühzeitig." Auch Hagenbach äußert sich ähnlich, gibt aber zugleich mit Beziehung auf Schwegler, Montanismus S. 232, einen beachtenswerthen Wink; Dogmengeschichte, 5. Aufl., S. 160: „Der Unterschied einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche findet sich im Montanismus so wenig als in der katholischen Kirche ausgesprochen; aber vorbereitet wurde er durch ihn." Man darf hiezu wohl die allgemeine Bemerkung machen, daß Dasjenige, was von der siegreichen Partei bloß todtgeschwiegen oder zu Boden geschlagen worden ist, später immer wieder einmal in verklärter Gestalt auflebt. So ist die Reformation in einer Hinsicht recht wesentlich eine Reaction des Montanismus gegen die siegreiche katholische Partei, und wenn sich die kirchlichen Protestanten eifrigst gegen

die Novatianer und Donatisten verwahrten, so dürfen wir uns dadurch nicht irre leiten lassen: im protestantischen Princip steckt doch ein montanistisches Element, das sich einseitig und revolutionär in der Wiedertäuferei, maßvoll und berechtigt, aber seiner selbst noch nicht völlig bewußt in dem Dogma von der unsichtbaren Kirche Luft gemacht hat.

Es ist deßhalb ganz natürlich, daß dieses Dogma ganz besonders von den mittelalterlichen Gegnern der päbstlichen Kirche vorbereitet worden ist. Ebenso begreiflich aber ist es, daß bald im begrifflichen, bald im praktischen Interesse auch von katholischen Kirchenlehrern eine Unterscheidung zwischen der Jedermann auf Erden sichtbaren Kirche und dem mystischen Leibe Christi anerkannt wurde, so daß sich die spätern protestantischen Polemiker, die Panstratia, Franz Gomarus u. A., auf solche Zeugen der Wahrheit berufen konnten. Allein diese mittelalterliche Unterscheidung hatte im Munde ihrer Vertreter doch einen anderen Sinn als in der Auffassung der späteren Protestanten. Sie diente zwar geschichtlich zur Anbahnung des protestantischen Dogma's; aber daß sie zur Bestreitung der päbstlichen Kirche verwendet werden sollte, Das lag den katholischen Theologen sehr ferne. So spricht der heilige Bernhard Sermones in cantica canticorum, serm. 78 (Ausg. von Mabillon 1719, Vol. I, p. 1544) von der ecclesia, die er unter der sponsa des Hohenliedes versteht, als von der ecclesia electorum, die durch praedestinatio, creatio et inspiratio werde, und sagt hiebei: Sane secundum praedestinationem nunquam ecclesia electorum penes Deum non fuit. Aber er handhabt diesen Begriff als Prediger, der auf seine Zuhörer zu deren Seelenheil einwirken will, nicht als Dogmatiker, der reinere Vorstellungen zur Geltung zu bringen bemüht ist, und nicht im Entferntesten kömmt es ihm in den Sinn, daß der Ausdruck zur Begründung einer andern als der bestehenden Kirchengemeinschaft oder zur Rechtfertigung einer solchen Gründung benutzt werden könnte. Die ecclesia electorum ist nur einfach die Gesammtheit Derer, welche selig werden, selbstverständlich durch die katholische Mutter Kirche.

Thomas Aquinas behandelt im dritten Theil der theologischen Summa quaest. VIII, artic. 3 die Frage: utrum

Christus sit caput omnium hominum? und beantwortet sie so, daß er dabei auf die Beziehung des mystischen Leibes Christi zur Kirche zu reden kömmt und demgemäß zwischen Beiden unterscheidet. Der natürliche Körper des Menschen, sagt er, und der mystische Leib Christi unterscheiden sich dadurch, daß die Glieder des natürlichen Körpers alle zugleich sind; hingegen die Glieder des mystischen Leibes sind nicht alle zugleich, weder hinsichtlich des natürlichen Seins, da der Körper der Kirche aus den Menschen zusammengesetzt ist, welche von Anbeginn der Welt an waren bis zu deren Ende, noch auch hinsichtlich des Seins der Gnade, da von Denen, welche zu gleicher Zeit sind, einige der Gnade ermangeln und dieselbe nachträglich haben werden, während andere sie schon haben. So werden also die Glieder des mystischen Leibes angenommen nicht bloß in Beziehung darauf, daß sie in actu, sondern auch in Beziehung darauf, daß sie in potentia sind. Einige dennoch gibt es, welche in potentia sind und niemals ad actum gebracht werden, andre aber, welche einmal ad actum gebracht werden, und Dies hinsichtlich dreifachen Grades, deren erster der Glaube, der zweite die Liebe auf dem Lebenswege und der dritte der Genuß des Vaterlandes ist. Die Ungläubigen sind, wenn auch nicht actu de ecclesia, dennoch de ecclesia in potentia. Diese Möglichkeit gründet sich auf Zweierlei: erstlich und hauptsächlich auf die virtus Christi, die hinreichend ist zum Heile des ganzen Menschengeschlechtes, zweitens auf die Freiheit des Willens. Thomas zeigt dann weiter auf die jetzige, mit dem status viae verbundne und im status patriae aufhörende Unvollkommenheit der Kirche hin und beweist, was die Väter des alten Bundes betrifft, aus dem „Philosophen", daß sie servando legalia sacramenta zu demselben Körper der Kirche gehörten, zu welchem wir gehören.

Diejenige Frage, welche Thomas offenbar am Meisten berührt, ist nicht die Untersuchung Dessen, wodurch die Kirche zur Kirche, die Genossenschaft zur einheitlichen und von einem bestimmten gemeinsamen Geist beseelten Gemeinschaft wird. Er fragt nicht nach den Merkmalen oder Lebensäußerungen der Kirche als solcher im Unterschiede von anderen menschlichen Sodalitäten; sondern ihn beschäftiget, welche einzelne Individuen als Glieder

der Kirche zu betrachten seien, und da hilft ihm die Unterscheidung von actu und potentia über die Schwierigkeiten hinweg. De ecclesia sind ihm doch Alle, welche sich die Kirche einmal angeeignet hat. Ist aber erkannt, daß in der Kirche doch zwischen den mit Christo Geeinigten und den bloß potentia ihm Angehörigen unterschieden werden muß, so liegt es nahe, diese beiden Kategorien als zwei Gemeinschaften zu fassen, welchen nur in verschiedener Weise der gemeinsame Name der Kirche zukommen könne, ja sogar sie geradezu als zwei verschiedene Kirchen zu bezeichnen. Dies wird allerdings schwerlich einem innerlichst der römisch-katholischen Kirche zugethanen Gemüthe möglich sein; aber in der Energie, mit welcher dieser Unterschied zum Bewußtsein gebracht wird, läßt sich die Entschiedenheit der reformatorischen Gesinnung erkennen, und diese Stellung nehmen die beiden großen Vorreformatoren ein, welche für die Bildung des protestantischen Dogma's von der unsichtbaren Kirche so bedeutsam geworden sind.

Johann von Wiclif setzt die heilige Mutter Kirche in schroffen Gegensatz zur Kirche der Boshaftigen (ecclesia malignantium), „wie man in Anschluß an das Wort Psalm 64, 3 nach der Vulgata sich ausdrückte" (Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation, Bd. I, S. 549). Diese zwei Kirchen entstehen dadurch, daß nach göttlichem Rathschluß die einen Menschen zur Seligkeit vorausbestimmt (praedestinati), die andern als verlorengehende vorausgewußt (praesciti) sind. „Aus dem Glauben Christi, der Schrift und vielfachem Zeugnis der Heiligen erhellt", heißt es in dem supplementum trialogi, cap. 2 (S. 416 f. der Ausgabe des Trialogus von Lechler, Oxford 1869), „daß Keines ein Glied der heiligen Mutter Kirche ist, ausgenommen eine prädestinirte Person. Und von dieser Kirche redet unser Glaube, so aber nicht von der Kirche der Boshaftigen oder von der fälschlich sogenannten Kirche." Die wahre Kirche ist die Gesammtheit der Erwählten. Im 4. Buche des Trialogus, im 22. Capitel (in der Ausgabe von Lechler, S. 324 f.) kömmt Wiclif bei der Beantwortung der Frage, quibus verbis matrimonium contrahatur, auf den Kirchenbegriff zu sprechen und stellt der landläufigen Auffassung die seinige entgegen. Bisweilen

werde die Kirche reputative genommen für die Menge der kirchlichen Prälaten; doch sei dieser Wortgebrauch nicht zu billigen. Sed vere dicitur ecclesia corpus Christi mysticum, quod verbis praedestinationis aeternis est cum Christo sponso ecclesiae copulatum. Diese ist dreifach, nämlich die streitende, die schlafende und die triumphirende. Die streitende ist die Körperschaft der Prädestinirten, während sie zum Vaterland wandelt; die schlafende bilden die im Fegefeuer leidenden Prädestinirten, und die triumphirende sind die im Vaterland ausruhenden Seligen. Am Tage des Gerichts wird aus diesen allen eine einzige große Kirche werden. Auch die seligen Engel machen einen Theil derselben aus. Hieraus ist zu ersehen, daß wir gewöhnlich nicht bloß die Zahl, sondern auch die Wesenheit (quidditas) der Kirche nicht kennen, und Das ist uns gut, damit wir hier über Niemand voreilig urtheilen. Wie daher Niemand von uns weiß, ob ein Andrer ein prädestinirter Sohn der Kirche oder ein Vorausgewußter sei, so soll er nicht urtheilen, Jemand sei ein Glied der Kirche, oder ihn verdammen, excommuniciren, canonisiren oder sonstwie declamiren, es sei denn, Dies würde ihm geoffenbart. Dennoch sollen wir denken, die rechtschaffen mit uns Lebenden seien Kinder der heiligen Mutter Kirche, und die dawider Lebenden seien Kinder der Synagoge des Satans.

Von großer und weittragender Bedeutung ist die Bestimmung, welche die Kirche als Gesammtheit der Erwählten durch Wiclif erhielt. Es ist Dies eine rein dogmatische Definition, während im allgemeinen Bewußtsein des Mittelalters die Kirche eben sowohl eine politisch-juristische als eine religiöse Anstalt war. Auch die kirchlich-katholischen Theologen nahmen sie in ihre Lehrsysteme auf. So nennt Gabriel Biel in der sacri canonis missae expositio lectio 22 die Kirche tota multitudo praedestinatorum tam salvatorum quam salvandorum, sive jam sint beati in re, sive beati in spe, sive beatificandi in re. Aber er bringt diese Definition nicht als die echte begriffliche, neben welcher andre entweder nur unrichtig wären oder sich auf unreine Darstellungen der Idee in der Wirklichkeit bezögen; sondern wie der Ausdruck ecclesia auf verschiedene Weise, je nachdem er auf dieses oder jenes Objekt bezogen sei, genommen werde, so gebe es auch

diese Erklärung neben andern. Nämlich aliquando bedeutet das Wort Dies, aliquando etwas Andres. Es spielt also diese Bedeutung harmlos neben den andern als eine scholastische Distinktion von scholastischem Werth und ohne praktische Consequenzen. Bei Wiclif hingegen ist nur die Gesammtheit der Erwählten Kirche, und was außer dieser Gemeinschaft sich findet, kann als Gemeinschaft nur Synagoge des Satans oder ecclesia malignantium sein.

Wiclif stellt seine Definition im Zusammenhange mit seinen reformatorischen Tendenzen auf. Es verhält sich jedoch mit ihm ähnlich wie mit den englischen Freidenkern viel spätrer Zeit, deren Ideen und Anschauungen erst dann zum Gemeingute von Europa geworden sind, als sie von Voltaire und Rousseau ergriffen und verbreitet wurden. So ist es außer Frage, daß in Vergleich zu Hus die größere Originalität bei Wiclif steht; aber wenn wir die Schriften der Protestanten durchgehen, so finden wir diese in viel direkterer und bewußterer Abhängigkeit von Hus als von Wigleph. Und doch hatte Hus seine zündenden Gedanken hauptsächlich von Wiclif. Allein diese Abhängigkeit schließt einen Fortschritt in der Entwicklung nicht aus, und so lehnt sich denn das protestantische Dogma, dessen Geschichte uns hier beschäftigt, ganz vorzüglich an Hus an.

Johannes Hus hat seine Lehre von der Kirche in dem Tractatus de ecclesia niedergelegt, der kurz vor der Citation nach Constanz geschrieben wurde. (In der Ausgabe Joannis Hus et Hieronymi Pragensis Historia et Monumenta, Noribergae 1558, fol. CXCVI—CCLV.) Aus zwei Motiven, die sich mit nahezu gleicher Energie durch die ganze Schrift bemerklich machen, gelangt Hus zu einem radicalen Bruch mit der römischen Kirche, der ihn nicht bloß zur Geltendmachung, sondern auch zur weiteren Ausführung des wiclifitischen Kirchenbegriffes nöthiget. Einestheils wallt das sittliche Pathos auf bei der Betrachtung des Widerspruches zwischen römischer Praxis und evangelischer Lebensordnung; andrerseits lebt in Hus ein tiefes Gefühl von der unbedingten Abhängigkeit des Menschen von Gott. Er bedient sich der Ausdrücke praedestinati et praesciti ganz im Sinne seines englischen Vorgängers. Als Kirche gilt ihm deßhalb nur der numerus

omnium praedestinatorum oder praedestinatorum universitas. Diese sind de ecclesia, während alle Uebrigen nur in ecclesia sind, weil sie nicht wie Glieder zum Leibe gehören, sondern sich in demselben befinden wie Unrath, Speichel, Harn oder schlechte Säfte. Zu einem Gliede der heiligen katholischen Kirche macht die Prädestination, die die Zubereitung der Gnade in der Gegenwart, der Herrlichkeit in der Zukunft ist, nicht dagegen (scil. macht hiezu) irgend ein signum sensibile. Ohne besondere Offenbarung aber darf Niemand sich selber für einen Prädestinirten halten, Niemand also auch behaupten, er sei ein Glied der heiligen Kirche. Auch die Bösen bilden zusammen einen Leib, dessen Haupt der Teufel ist. Christus kann in gewisser Hinsicht das Haupt aller Menschen, nicht bloß der Prädestinirten heißen, insofern sie aggregative einen einzigen Körper bilden, dessen äußeres Haupt Christus ist und dem, wie der ganzen Welt, Christus wohlthut. Der ganzen Welt wird durch Christi Leiden eine gewisse secundäre Vollkommenheit erworben. So thut er ihr auch wohl, indem er die Verdammten straft. Wenn man fragt, ob die römische Kirche die allgemeine sei, so muß zuerst ein dreifacher Gebrauch des Wortes unterschieden werden. Erstlich heißt man Kirche die congregatio oder convocatio der relativ Gläubigen, die nur zur Zeit oder nach gegenwärtiger Gerechtigkeit glauben. Diese Kirche ist nicht der mystische Leib. Zweitens wird die Kirche genommen mixtim pro praedestinatis et praescitis, so lange sie in der Gnade sind nach gegenwärtiger Gerechtigkeit. Und diese Kirche hat zu einem Theile, aber nicht in ihrer Gesammtheit, Antheil an der heiligen Kirche Gottes. Drittens aber wird die Kirche genommen pro convocatione praedestinatorum, sive sint in gratia secundum praesentem justitiam, sive non. Et isto modo ecclesia est articulus fidei. In diesem dritten Sinne hat der Heiland die Kirche die seine genannt, und in diesem Sinne gibt es nur eine einzige. c. 1—7.

Hus ist offenbar der Ansicht, daß der eigentlich zutreffende Begriff für das Wort Kirche nur ein theologischer, näher ein dogmatischer sein könne, und daß jeder andere Begriff streng genommen als ein Mißbrauch des Wortes zu bezeichnen wäre, obschon man demselben allgemein begegnet. Die Auffassung ist

unleugbar protestantisch; aber zu voller reformatorischer Wirksamkeit konnte sie nicht gelangen, weil das Verhältnis der Kirche, welche als Glaubensartikel definirt wird, zu den religiösen Gemeinschaften, welche faktisch vorhanden sind, zu unbestimmt blieb. Ist es nur magna praesumtio, wenn Einer sine revelatione vel formidine sich als Glied der heiligen Kirche erkennt, so werden es auch nur wenige Naturen sein, welche sich aus dem Dilemma zu retten wissen, entweder in Schwärmerei zu verfallen oder wieder nach den Fleischtöpfen Aegyptens, zu den beschwichtigenden Hülfsmitteln der äußeren katholischen Kirche zurückzukehren. Thatsächlich ist auch die hussitische Bewegung, soweit sie nicht bloß als Weissagung und Vorbereitung der Reformation in Betracht kömmt, diesem Dilemma erlegen. Eine Gemeinschaft, deren Mitgliedschaft dem Einzelnen ungewiß bleibt, während doch für Jeden das höchste Interesse im Leben und im Sterben an diese Mitgliedschaft gebunden ist, kann sich in die Länge nur als ein ängstigender Gedanke oder als ein fanatisirender Antrieb geltend machen. Die realen Bedürfnisse verlangen eine genauere Auseinandersetzung des Begriffes der wahren Kirche mit den im wirklichen Leben vorhandenen Möglichkeiten und Bedingungen geordneten genossenschaftlichen Zusammenlebens echter, gewordener, werdender und möglicher Weise noch werdender Christen.

Eine Bemerkung findet sich c. 7, welche in dieser Hinsicht sehr fruchtbar hätte werden können. Hus erinnert an den apostolischen Sprachgebrauch, Grüße an die und die Kirche zu schicken. So hätten ursprünglich die unter dem römischen Bischof stehenden Gläubigen die römische Kirche geheißen, und so würden eigentlich diejenigen Kirchen particuläre genannt, welche einzelne Theile der allgemeinen Kirche sind, die Christi Braut ist. Allein diese Bemerkung wird nicht zur systematischen Construktion des Verhältnisses zwischen der ideellen und der in der Welt zur Erscheinung kommenden Kirche verwandt, sondern nur in dem polemischen Interesse gemacht, die Identificirung von römisch und katholisch abzuwehren, kann also auch nicht als positive Ergänzung zu der bloß negativ reformatorischen Wirkung des hussitischen Kirchenbegriffs betrachtet werden. Hus stellt zwar einen idealen Begriff auf, der positiv reformirend wirken könnte; aber die Unmöglichkeit,

in der er sich sah, seinen Prädestinationsglauben ohne Gefährdung der Demuth und Wahrhaftigkeit mit dem Bedürfnis persönlicher Heilsgewißheit in Einklang zu bringen, hebt praktisch den Gewinn seiner dogmatischen Bemühung wieder auf. Ein recht bezeichnendes Wort steht c. 15: Si praelatus superbit, luxuriatur, avaritiam sequitur, impatiens est, oves non pascit sed opprimit et dispergit, quomodo non est Antichristus? Unde malos possunt homines faciliter cognoscere per extranea Christo opera contraria, bonos autem non ita, quia potest hypocrisis latitare. Reell mögen also die Glieder der wahren Kirche unter einander verbunden und Eins sein, die Einzelnen wissen sich doch nicht gegenseitig als solche Glieder. Cap. 2 heißt es: Unitas ecclesiae consistit in unitate praedestinationis: cum singula ejus membra sunt unum praedestinatione et in unitate beatitudinis: cum singuli ejus filii sunt in beatitudine finaliter uniti. In praesenti etiam unitas consistit in unitate fidei et virtutum et in unitate caritatis. Dies wird durch eine Stelle aus Augustin zu Joh. 17 belegt und dann fortgefahren: non, inquit, in aliquem unum locum corporalem, sed congregavit in unum spiritum et unum corpus, cujus unum caput est Christus. Diese Einheit des Glaubens, der Tugenden und der Liebe kann aber nicht als eine an äußerlichen Kennzeichen erkennbare gedacht sein; denn zu oft behauptet Hus, das Prädestinirtsein sei etwas dem Einzelnen bis zum Tage des Gerichts Verborgenes. Auch wird Christus nicht etwa in dem modernen Sinne caput ecclesiae genannt, als ob er schon so hieße, weil er die ideelle Einheit des christlichen Geistes in allen einzelnen Gläubigen repräsentire; sondern er heißt so, weil das Haupt das vorzüglichste Glied des Körpers ist cap. 13: Cum caput ecclesiae est persona ecclesiae capitalis vel principalis, imo cum caput est nomen dignitatis vel officii, dignitatis quoad praedestinationem, et officii quoad ministerium totius ecclesiae, sequitur, quod nullus sine revelatione assereret rationabiliter de se vel de alio, quod esset caput ecclesiae particularis sanctae, quamvis bene vivendo debet sperare, quod sit membrum sanctae ecclesiae catholicae sponsae Christi. Hus gibt uns also immer nur eine Idee, welche im strengen Wortverstande bloß geglaubt werden kann; denn

während des ganzen Verlaufes der Weltgeschichte bleibt Dasjenige, was er die Kirche nennt, unsichtbar, unerkennbar, ein Postulat der Erlösungsthatsache, welches negativ in strenger Kirchenzucht, aber nicht zugleich auch positiv in der Erweckung freudigen und befriedigten Gemeinschaftsgefühles praktisch wirksam wird.

Zu diesem ungenügenden Resultate wird Hus nicht zum Mindesten auch dadurch gedrängt, daß er seine Definition der Kirche nicht sowohl auf die Frage, was und wie beschaffen sie sei, als vielmehr nur auf die Frage, wer zu ihr gehöre, Antwort geben läßt. Die Definition: praedestinatorum universitas ist gar keine Antwort auf die Frage nach dem Wesen und Begriff der Kirche. Hus steht gar nicht vereinzelt da; vielmehr begnügt sich die überwiegende Mehrzahl der Dogmatiker auch des Protestantismus mit einer lediglich den Umfang des Begriffes berücksichtigenden Erklärung. Allein Dasjenige, was die einzelnen Glieder unter einander verbindet und also recht eigentlich zu Gliedern macht, darf nicht mit Rücksicht auf den Einzelnen formulirt werden, sondern muß sich aus dem Wesen der Sache selbst ergeben. Wir müssen den Begriff des Ganzen als solchen zuerst haben, ehe wir auf die einzelnen Theile reflektiren dürfen; sonst bekommen wir statt eines organischen Ganzen eine bloße Masse oder Summe. Ein trivialer Vergleich möge gestattet werden. Man bildet eine Aktiengesellschaft allerdings in der Erwartung, daß sich Aktionäre für den vorgesteckten Zweck finden werden; aber was die Gesellschaft sei, wird nicht zunächst durch Beschreibung Dessen, wer als Aktionär zu betrachten sei, ausgedrückt; sondern die Gesellschaft mit ihren Zweck wird zuerst definirt und alsdann die Bedingung des Eintritts in die Gesellschaft aufgestellt. Eine jede Gemeinschaft, welcher Art sie sein mag, muß sowohl von dem Ganzen aus, d. h. nach ihrem Geist und ihrer Verfassung, als auch von den einzelnen Theilen aus, d. h. nach der Beschaffenheit ihrer Glieder beschrieben werden, wenn sie vollständig begriffen werden soll.

Hus macht einen Anlauf, dieser Forderung nachzukommen, da er c. 22, um die gerechte Excommunication von der ungerechten zu unterscheiden, das Wesen der communicatio vel communio untersucht. Er findet, daß die comm. bona triplex sei.

Prima est gratiae divinae gratum facientis participatio. Diese meine der Apostel 2. Kor. 13, 13. Et ista communicatio est communio sanctorum, qui sunt corpus Christi mysticum, cujus caput est Christus, quam communionem credimus dicentes: Credo communionem sanctorum. Secunda communicatio vel communio est sacramentorum participatio Ephes. 4, 5. Specialiter tamen, capitur pro participatione corporis et sanguinis dŏmini nostri Jesu Christi 1 Cor. 10, 16. 17. Tertia comm. est suffragiorum participatio. In illa gloriatur justus dominus in psalmo: Particeps ego sum omnium timentium te et custodientium mandata tua. Et praeter istam triplicem communicationem est communicatio, quae est conversatio Christianorum bonorum et malorum, sicut primae tres sunt solorum bonorum hominum, et istam quartam mundi homines magis pensant.

Man sieht: die Elemente zu einem wahrhaft reformatorischen Kirchenbegriffe liegen bei Hus vor; aber theils sind sie noch gebunden an katholische mittelalterliche Vorstellungen wie die consilia evangelia c. 17; theils schweben sie unvermittelt mit den aus der Unvollkommenheit der Welt entspringenden Zuständen über den Anforderungen und Nothwendigkeiten des Erdenlebens. Da Hus immer nur den gläubigen Begriff der Kirche hervorkehrt, diesen den Handlungen der Menschen zu Grunde gelegt wissen will und doch die Kirche, wie sie wirklich ist, diesem Begriff nicht entsprechend finden kann, so geräth er nicht bloß praktisch, sondern auch theoretisch in einen Conflikt, den er um so weniger zu lösen vermag, als er gänzlich die aus den realen Verhältnissen hervorgehenden Bedürfnisse übersieht. Die Macht dieser Bedürfnisse ist so groß als die Macht der ihnen zu Grunde liegenden Verhältnisse. Die Kirche ist nicht bloß ein um seine Existenz ringendes Ideal, sondern ein in der Welt schon vorhandenes und zum Heil der Menschen in der Welt verwirklichtes Institut. Auch wenn sie viel sittenreiner wäre, als sie zur Zeit von Hus war, so könnte sie doch um ihrer Existenz willen auf die Forderungen, die Hus gegen Ende seines Traktates stellt, nicht eingehen. Ueberall, wo diese Forderungen consequent befriedigt zu

werden versuchten, versetzten sie die Kirche in Auflösung. Das Schicksal von Hus ist das hochtragische von allen Naturen, welche zu Gunsten des von ihnen als allein zu Recht erkannten Ideals die Wirklichkeit ignoriren. Aber der Märtyrer stirbt niemals vergeblich. Er ist der Phönix, der sich verjüngt und verschönt zu neuem und immer neuem Leben aus der Asche erhebt.

II.

Die Reformatoren.

Die schweizerischen und sächsischen Reformatoren nahmen die Arbeit ihres böhmischen Vorgängers auf. Als universitas praedestinatorum ist die Kirche Glaubensartikel. Dieser Satz bildete den Ausgangspunkt für den gemeinsamen protestantischen Kirchenbegriff. Als eine so beschaffene muß sie aber unsichtbar sein, und deßhalb muß zwischen der auf Erden sichtbaren und der im Glaubensbekenntnisse gemeinten unsichtbaren Kirche als zwischen zwei zwar mit demselben Namen benannten, jedoch verschiedenen Dingen unterschieden werden. Diese Erkenntnis ist zuerst klar und deutlich von Zwingli ausgesprochen worden. Mit ihm müssen wir daher die Darstellung des protestantischen Dogmas beginnen.

Gemeinhin sind es nur die paar Stellen, wo Zwingli den Ausdruck „unsichtbare Kirche" gebraucht, welche zur Darstellung seines Kirchenbegriffes verwendet werden. Danach scheint es, als ob mit der Unterscheidung von sichtbar und unsichtbar eine Eintheilung des einheitlichen Begriffes Kirche gemeint gewesen sei, und wenn man von der berühmten Stelle in der Fidei expositio ad regem christianum (WW. ed. Schuler & Schultheß, Bd. IV, S. 58) ausgeht, so mag man sich wohl Solches als das Wesentliche denken. Allein nach Zwingli's mehrfacher ausdrücklicher Erklärung sind es verschiedene Dinge, die mit dem einen und selben Namen der Kirche bezeichnet werden, so daß also dieses Wort

der gemeinsame Ausdruck für verschiedene Begriffe ist. Wenn nun auch diese Auffassungsweise nicht überall ganz consequent festgehalten ist, so ist sie doch nichts desto weniger vorhanden und ohne daß wir sie als die ursprüngliche, von der der Reformator selber ausgegangen ist, in den Vordergrund setzen, wird es uns nicht möglich sein, seine Lehre treu darzustellen.

Bei seinem ersten großen reformatorischen Auftreten, auf der ersten Disputation zu Zürich den 29. Januar 1523, lehnt sich Zwingli zunächst an den Kirchenbegriff von Hus an, indem er von der wahren Kirche, welche die Papisten Nichts gelten lassen wollen, (WW., Bd. I, S. 140) sagt: „Die selbige ist nüt anders, denn die zal aller recht christglöubigen, in dem geist und willen gottes versammlet, welche auch ein festen glouben und ein ungezwyfelte hoffnung in gott jren gespons setzet. Die selbig kilch ... hangt und blybt allein an dem wort und willen gottes.... Die kilch mag nit irren. Ursach: sy thut nüt us jrem mittwillen oder was sy güts bedunkt, ja sücht allein, was der geist gottes heißt ꝛc."

In der Uslegung und gründ der Schlußrede wird die auf der Disputation eingenommene Position theologisch gerechtfertigt und näher präcisirt. Es heißt hier (Bd. I, S. 197—202) über die Kirche: Aller Streit über den Kirchenbegriff sei nur aus Begierde nach Gewalt entstanden. Von der Bedeutung der Kirche als eines äußerlichen Gebäudes könne man absehen. Die heilige Schrift nehme die Kirche in dem Sinne von Volk oder Gemeinde, und da seien zwei Bedeutungen zu unterscheiden. „Zum ersten für die ganze gemeinsame aller dero, die in einem glouben uf den herren Jesum Christum erbuwen und gegründt sind. Welicher in der kirchen oder gmeind ist, der mag nit verdammt werden: dann ein ieder, der in Christum gloubt, der hat ewigs leben Joh. 6, 40." Ganz besonders sei für die biblische Begründung dieser Bedeutung Hebr. 12, 18—24 zu vergleichen. Diese Kirche ist über das ganze Erdreich hin vorhanden, besteht aus allen Gläubigen, kommt hier durch den Geist in einer Hoffnung zusammen und einst zu Gott, der allein sie kennt. Die andre Bedeutung des Wortes Kirche geben uns die „besunderen zemmenversammlungen, die wir pfarren oder kilchhörinen nennend".

Vorteils und eigentlich aber gebühre der Name der Kirche jener Gemeinschaft, welche ein Gemahl Christi ist, und nur von dieser rede das Glaubensbekenntnis. „Also ist der verstand des artikels im glouben: Ich gloub, daß die heilig allgemein oder christenlich kilch ein eigner gemahel gottes sye. Und ist aber die allgemein kilch die gmeind aller frommen gläubigen christen. Dannen har die versammlung besunderer personen oder bischofen, ob schon die ietz verwänten bischof all zemmen kämind, nit die kilch ist, in die und von dero wir gloubind; dann in derselben sind alle frommen christen, die erst by gott wesenlich versammlet werdend nach disem zyt; aber die wyl sy hie ist, so lebt sy allein in der hoffnung und kummt sichtbarlich nümmer zemmen, aber in dem liecht des göttlichen geists und gloubens ist sy hie ouch allweg by einandren, das ist aber nit sichtbar.... Hie mag ein ieder in jm selbs erfinden, ob er in der kilchen sye oder nit; namlich hat er all sin züversicht, hoffnung und trost zü gott durch Christum Jesum, so ist er in der kilchen." Dies wird dann weiter damit begründet, daß des einigen Gottes Geist auch ein einiger Geist in den Gläubigen sei und einen einigen Glauben und Hoffnung in den Gläubigen bewirke.

Hier findet sich also gegenüber der Lehre von Hus bei Zwingli der große und ächt reformatorische Fortschritt, daß aus dem Wesen der Kirche und ihres sie begründenden und erhaltenden Geistes ein zwar nur subjektives und nur persönlich geltendes, aber für gewissenhafte Selbsterforschung zuverlässiges Merkmal der Zugehörigkeit zur wahren Kirche abgeleitet wird. Ferner stellt Zwingli nicht etwa einen theologischen Begriff auf, dem eine nur als verkehrt geltende ordinäre Ansicht entgegengestellt wird; sondern er unterscheidet zweierlei Bedeutungen desselben Wortes, welche beide berechtigt sind, aber jede nur in ihrer Sphäre. Die eine ist die Bedeutung der Kirche als eines Gegenstandes christlichen Glaubens, die andere als einer in dieser sichtbaren Welt vorhandenen äußerlichen, wenn auch ewigen Zwecken dienenden Anstalt, und für diese letztere stellt er den ganz greifbaren Begriff der einzelnen Kirchgemeinde auf. Die Abhängigkeit Zwingli's von Hus ist in die Augen fallend, nicht weniger aber auch die folgerichtige Entwicklung, welche die Ideen des Böhmen beim schweizeri-

schen Reformator gefunden. Denn wenn auch noch der Name Kirche „vorteils und besonders" der Gemeinschaft, welche ein Gemahl Christi ist, zuerkannt wird, so stellt das Votum, mit welchem Zwingli die zweite Disputation zu Zürich den 26. Oktober 1523 eröffnete, die beiden Bedeutungen als von vollständig gleichem Werthe neben einander. Die Stelle ist zu charakteristisch, als daß sie nicht hier wiedergegeben werden dürfte.

Bd. I, S. 468 f.: „Von den kilchen wirt in zween weg in der gschrift geredt. Zum ersten wirt die christenlich kilch genommen für die ganzen menge aller glöubigen, welche allein gott bekannt ist, der alle ding gegenwürtiglich ansicht. Dann wir alle, die glöubig sind, werdend die kilchen nit sehen, bis daß sy an dem jüngsten tag vor dem richter Jesu Christo zemmen kummen wirt, wiewol wir hie etwas von jro wüssend: namlich, daß alle, die den waren rechten glouben und züversicht zü gott habend, durch den herren Jesum Christum, der für unser sünd dem himmelschen vater gnüg gethon hat, daß sy selig werdend, die sind glieder der allgemeinen kilchen. Also daß, welcher in India ist und gloubt, daß uns gott sinen sun Jesum Christum zu eim heiland geben hat, der ist ein glid der ganzen glöubigen gmeind glych als wol als der zü Zürich wonet und den glouben hat .... Also ist die allgemein christenlich kilch uf den felsen Christum erbuwen. Es ist ouch die kilch nieman anders weder alle christglöubigen menschen. Es ist ouch dero houpt nieman anders dann der einig Christus. Zum andren wirt die kilch in der gschrift brucht für eine kilchhöre. Also schrybt Paulus zü den kilchen in Corintho und zü den kilchen in Galatia, das ist den gmeinden oder kilchhörinen an denen orten. Also heißt die kilchhöre zü Bern oder zü Zürich, die kilch da oder dört. Von der besunderen kilchen redt Christus Matth. 23, 17, daß man den unverschamten sünder sölle der kilchen angeben, das ist der kilchhöre. Dann wie möchte man einen sünder vor allen christen verklagen, so es nit müglich ist, daß alle christen an einen hufen kumminb. Darum ist der bann niemans anders denn der kilchhörinen, ieder in sunderheit. Dise bstimmten zween weg wirt die kilch in dem göttlichen wort gebrucht und nit anderst; nach dem wir von der kilchen, die wir gloubend, redend, und die uns meisteret. Wiewol diß wort, kilch, darum es nit anders

heißt dann ein gmeind oder ein ghufte menge, ouch etwann für ein zesammenkummen andrer menschen denn christen genommen wirt."

Diese Unterscheidung reichte aber nicht aus. Es konnte die Wahrnehmung nicht zurückgedrängt werden, daß außer der Gemeinschaft aller Erwählten auch eine Gemeinschaft verschiedener einzelner Particularkirchen bestehe, und dadurch wurde Zwingli veranlaßt, noch eine dritte Bedeutung des Wortes Kirche aufzustellen. Im Jahre 1530 schrieb er ad Carolum imperatorem fidei ratio, und da bemerkt er (Bd. IV, S. 8 u. 9) über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes, daß außer den von Gott zum ewigen Leben Erwählten sumitur ecclesia universaliter pro omnibus scilicet qui Christi nomine censentur, hoc est qui Christo nomen dederunt, quorum bona pars Christum palam per confessionem aut sacramentorum participationem agnoscit, in pectore tamen ab illo vel abhorret vel illum ignorat. De hac igitur ecclesia esse credimus quotquot fatentur Christi nomen. Zu dieser Kirche habe auch ein Judas gehört. Est igitur ecclesia ista sensibilis. Sie werde auch bisweilen auserwählt genannt, wie z. B. Petrus so an die Erwählten in Pontus schreibe, wobei er Alle meine; denn da ihm die von Gott Erwählten unbekannt waren, so konnte er nicht an diese schreiben. Endlich werde die ecclesia genommen pro quovis particulari coetu hujus universalis ac sensibilis ecclesiae ut ecclesia Romana, Augustana, Lugdunensis.

Zu den früher aufgestellten zwei Bedeutungen, der gläubigen nämlich und der politischen, tritt hier eine dritte. Der Gang, den die Entwicklung des Zwingli'schen Kirchenbegriffes eingeschlagen hat, ist klar. Ursprünglich stehen vor dem ganz durch Reformationsgedanken erfüllten Geiste nur zwei Begriffe: der von Hus entlehnte ideale und der dem praktischen Schweizer naheliegende der einzelnen Kirchhöre. Aber damit kommt der Theologe in die Länge nicht aus. Die einzelnen Pfarreien sind keine nebeneinanderliegenden Atome, sondern bilden zusammen eine Einheit, welche doch dem idealen Begriff nicht schlechthin correspondirt. Dieser Letztere ist mit Rücksicht auf seinen Umfang gebildet, die Hussitische universitas praedestinatorum. Entsprechend richtet sich

auch die Definition der ecclesia sensibilis auf den Umfang: omnes qui Christo nomen dederunt. Inhaltlich wird der Begriff durch die Bemerkung bestimmt, daß Sacramentsgenuß und öffentliches Bekenntnis Merkmale der Zugehörigkeit seien. Es darf Dies nicht übersehen werden. Denn hiedurch wird dieser sonst bloß sinnlichen Kirche die Christlichkeit, ihr wesentlicher Zusammenhang mit der Gemeinschaft der Erwählten bewahrt. Aber diese Bemerkung finden wir dogmatisch nicht weiter verarbeitet. Doch müssen wir uns diesen dreifachen Begriff des Wortes Kirche vergegenwärtigen, wenn wir die Stelle, in welcher Zwingli wohl zuerst die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche in dem später allgemein gewordenen Sinne gemacht hat, so auffassen wollen, wie sie im Zwinglischen Lehrganzen gemeint ist. Im Jahre 1539 gab Leo Judä die von Zwingli zu verschiedenen Zeiten gehaltenen Vorträge über das erste Evangelium in lateinischer Sprache heraus. Bd. VI der Gesammtausgabe von Schuler & Schultheiß, S. 337 u. 338 werden wieder die beiden Hauptbedeutungen des Wortes Kirche besprochen. Ecclesia primo et principaliter pro congregatione et coetu omnium fidelium ac credentium accipitur etc. Hanc mundam et incontaminatam ecclesiam veteres invisibilem dixerunt, in qua et divi membra sunt. Sie heiße auch die katholische und orthodoxe. Eine Particularkirche könne orthodox, aber nicht katholisch sein. Secundo capitur ecclesia pro omni particulari ecclesia et congregatione fidelium, id est, eorum, qui se fideles profitentur. Sic Paulus docet in omnibus ecclesiis. Item scribit ecclesiae, quae est Corinthi, Ephesi, Philippis etc. Atque haec ecclesia visibilis est et externa cognitaque nobis, et pars est illius universalis. Neque ecclesia ob hanc partitionem magis discerpitur quam corpus, si membra singula numeres. De ista ecclesia hic loquitur Christus, quum dicit: Dic ecclesiae. Qui admonitionem ecclesiae specialis aut particularis non audit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus.

Diejenige Kirche, welche Glaubensartikel ist, wird hier durch das Adjektiv invisibilis specificirt. Der unsichtbaren steht die sichtbare Kirche gegenüber. Diese muß aber auch wirklich sichtbar

ſein, was die allgemeine Kirche als allgemeine nie ſein kann. Nur eine ſolche Verſammlung kann ſichtbar heißen, welche als Verſammlung auch ſichtbar iſt. Dann vom Begriff der Verſammlung geht Zwingli bei ſeiner Aufſtellung des Kirchenbegriffes immer aus. Alſo ſteht der unſichtbaren orthodoxen und katholiſchen Kirche die Einzelkirche oder Kirchhöre, d. h. die einzelne Pfarrgemeinde als ſichtbare Kirche gegenüber. Dieſer kommt die Kirchenzucht als natürliche Competenz zu. Die Geſammtheit der einzelnen Pfarrgemeinden iſt als Ganzes auch wieder etwas Unſichtbares, und auf ſie kann deßhalb das Kirchenregiment nicht ohne Weiteres übertragen werden. Doch iſt in ihr jeweils der augenblickliche Beſtand der noch auf Erden lebenden unſichtbaren Kirche vorhanden, und deßhalb können die Beiwörter katholiſch und orthodox in gewiſſem Sinne auf ſie übertragen werden. Aber da zu der unſichtbaren Kirche, die Glaubensgegenſtand iſt, auch die verſtorbenen und die noch künftig lebenden Erwählten gehören, ſo wird die unſichtbare Kirche von der Geſammtheit aller Particularkirchen oder von der allgemeinen Kirche nicht umfaßt; denn dieſe bezieht ſich ja der Natur der Sache nach auf die einzelnen ſichtbaren Kirchen, ſofern dieſe ſichtbar ſind; zur unſichtbaren Kirche gehören dagegen auch die divi. Die unſichtbare Kirche bildet alſo einen Gegenſatz ſowohl zur allgemeinen Kirche als auch zur ſichtbaren; denn letztere beiden ſind ſelber wieder von einander zu unterſcheiden. Sie findet ſich in beiden, jedoch ſo, daß ſie möglicher Weiſe in einer einzelnen ſichtbaren Kirche zu Zeiten gar nicht vorhanden iſt, während ſie theilweiſe jedenfalls fortwährend in der allgemeinen Kirche anzutreffen ſein muß.

Nun gibt es aber aus der allerletzten Zeit von Zwingli's Leben eine Schrift, welche den Gegenſatz zwiſchen ſichtbarer und unſichtbarer Kirche in einer mit der von Zwingli ſonſt eingehaltenen Begriffsbeſtimmung ſchwer vereinbaren Weiſe darſtellt. Es iſt die Christianae fidei expositio ad Regem Christianum vom Jahre 1531. Hier verläßt Zwingli ſeinen früheren Standpunkt inſofern, als er nicht mehr klar und deutlich das eine Wort Kirche als gemeinſchaftlichen Ausdruck für zwei verſchiedene Begriffe hinſtellt, ſondern den einen Begriff Kirche eintheilt in die

sichtbare und die unsichtbare Kirche. Bd. IV, S. 58: Credimus et unam sanctam esse catholicam, hoc est: universalem ecclesiam; eam autem esse aut visibilem aut invisibilem. Die unsichtbare sei vom Himmel her, erkenne und erfasse durch des heiligen Geistes Erleuchtung Gott, umfasse alle Gläubigen der ganzen Welt. Vocatur autem invisibilis, non quasi qui credant sint invisibiles, sed quod humanis oculis non patet, quinam credant: sunt enim fideles soli deo et sibi perspecti. Zur sichtbaren Kirche hingegen gehören Alle, welche per universum orbem Christo nomen dederunt.

Auf diese Stelle hat sich vorzugsweise das gemeinsam protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche auferbaut. Sie enthält aber gerade den besten Kern der Zwinglischen Lehre von der Kirche nicht. Die einzelne Pfarrgemeinde als sichtbare Kirche ist ein in sich selbst klarer und widerspruchsloser Begriff, während wir durch die Totalität aller Derer, qui Christo nomen dederunt, keine organisirte Gemeinschaft, sondern nur eine Menge oder Masse bekommen, was zur Definition des Begriffes der Kirche offenbar nicht ausreicht. Kirche ist, wie man sich stellen mag, doch nur als ein Organismus zu denken. Eben deßhalb haftet an dem Ausdruck „unsichtbare Kirche" auch immer eine contradictio in adjecto. Denn ein Organismus ist auch immer etwas Sichtbares, Etwas, was sich in der Erscheinungswelt verwirklicht hat. Wenn man aus Mangel an einem passenden Ausdruck das eine Wort für zwei verschiedene Begriffe gebraucht, so kann doch eine richtige Begriffsbildung dabei bestehen, und auf diesem guten Wege befand sich Zwingli in allen seinen früheren einschlägigen Erörterungen. Soll hingegen sichtbar und unsichtbar eine Eintheilung des einen Begriffes Kirche bezwecken, so bleibt Schleiermachers Kritik (Der christl. Gl., § 148, 2) in ihrem Rechte: „Was dem gewöhnlichen Sprachgebrauche gemäß die unsichtbare Kirche heißt, davon ist das Meiste nicht unsichtbar, und was die sichtbare, davon ist das Meiste nicht Kirche."

Zwingli's großes Verdienst besteht darin, dem Protestantismus in seinem wichtigsten Kampfe zu einem Schlagwort verholfen zu haben, welches zwar, wie nicht anders denkbar, noch in den Banden der alten Anschauung befangen, doch den Gegensatz

zwischen der geistigen Auffassungsweise des Protestantismus und der sinnlichen des Katholicismus zu allgemeinem Verständnis brachte. Die Wirklichkeit ist überall nur eine Trübung der Idee, so lange die Zeit der Entwicklung dauert. Durch diese Gährung müssen wir hindurch. Sie kann nicht umgangen, darf aber auch nicht für die Erfüllung genommen werden. Darum gilt es, zu unterscheiden zwischen der ewig gültigen, unsichtbaren, nur Gott völlig durchsichtigen Idee und der für uns Erdenbewohner sichtbaren, zum Mittel dienlichen, aber als Endzweck unzureichenden Verwirklichung. Während der Katholicismus die Idee schon verwirklicht und zwar eben in der Pabstkirche verwirklicht findet, erkennt sie der Protestantismus als das, was sie ist, als die unendliche Aufgabe, aus der er das Recht als eine Pflicht herleitet, gegen alle Unvollkommenheit, Irrung und Sünde sich zu verwahren. So lange die Kirche selbst in ihrer Realität als die wahre und rechte vertheidigt wird, schweben alle Protestationen gegen die einzelnen Mißbräuche in Lehre, Cultus und Verfassung in der Luft. Sobald hingegen der Unterschied zwischen der Kirche, wie sie ist, und der Kirche, wie sie sein soll, erkannt ist, wird das protestantische Princip zum Recht und zur Pflicht. Der Unterschied zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, durch den dieses protestantische Princip sich historisch formulirt hat, ist daher recht eigentlich ein Artikel, mit welchem der Protestantismus steht oder fällt, immer vorbehalten jedoch, daß die Formel selbst und also auch das Schlagwort oder der Ausdruck selbst, weil einem einzelnen Zeitalter und einer einzelnen theologischen Schule ursprünglich angehörig, der Verbesserung fähig, resp. der Veränderung bedürftig sei.

Der innige Zusammenhang, in welchem das Dogma von der unsichtbaren Kirche mit der Bedeutung und der Stellung steht, die innerhalb der protestantischen Auffassung dem Glauben zukömmt, ist einleuchtend. Der Glaube darf niemals am Sichtbaren haften bleiben, sondern richtet sich, wenn er sich nicht selbst verlieren will, durchwegs und schlechterdings auf das Unsichtbare. So ist auch, wie das Heil, nicht minder die Heilsgemeinschaft geistiger Natur, dem sinnlichen Auge verborgen, kein Menschenwerk, sondern von göttlicher Art und von göttlicher Herkunft.

Aber was auf Erden wirklich und wirksam ist, das hat sich in ein sinnliches Gewand gehüllt, und darin besteht des Glaubens Wesen und Kraft, daß er im Sinnlichen das Uebersinnliche, im Leiblichen, Körperlichen, Wahrnehmbaren das Geistige ergreift und festhält. Das Sinnliche ist deßhalb ebensowohl Offenbarung als Verhüllung des Geistigen, und wie sich die reformatorische Wirksamkeit auf eine Unterscheidung der mangelhaften sichtbaren von der idealen unsichtbaren Kirche richten konnte, so lag es nicht weniger im Bereich der Möglichkeit, an der Kirche selbst eine sichtbare und eine unsichtbare Seite zu unterscheiden, die Kirche also wesentlich als einen einheitlichen Begriff zu fassen und die reformatorische Thätigkeit nur darauf zu verwenden, daß die unsichtbare Seite als das Göttliche, Ewige und Wesentliche, die sichtbare Seite hingegen nur als das Vehikel für die Wirksamkeit des die Kirche belebenden Geistes gefaßt und erkannt werde. Diesen Weg schlug Luther ein, bei dem daher auch die Unterscheidung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche einen ganz andern Sinn hat als bei Zwingli.

Luther gieng in seiner Bildung des Kirchenbegriffes zunächst auch von der durch Hus empfangenen Anregung aus. In Valentin Löschers Reformationsakten, Bd. III, S. 360 und vorzüglich S. 371 wird in der Darstellung des Leipziger Gespräches vom Jahre 1519 mitgetheilt, wie energisch Luther, während er doch den Vorwurf, ein Hussite zu sein, von sich ablehnte, für die Lehre des Hus von der Kirche eintrat. Auch in der Resolutio super propositione XIII de potestate Papae (bei Löscher a. a. O., S. 130) sagt er: Totus mundus confitetur sese credere Ecclesiam Sanctam catholicam aliud nihil esse quam communionem sanctorum. Diese Bestimmung für sich allein würde folgerichtig auf die Zwinglische Ansicht führen. Allein schon in der Schrift „Von dem Pabstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig", die Luther 1520 gegen den Franciscaner Alveld schrieb (in der Erlanger Ausgabe Bd. XXVII, S. 85 bis 139) wird die Kirche nicht sowohl als wahre und darum unsichtbare und wirkliche und darum sichtbare unterschieden, sondern vielmehr die gewöhnliche Betrachtungsweise als eine von unrichtigen Voraussetzungen ausgehende abgelehnt. Ritschl („Ueber

die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche", Studien und Kritiken 1859, S. 200) bemerkt, Luther schließe den Gedanken Alvelds aus, daß die Kirche nach den wesentlichen Merkmalen weltlicher Gemeinschaften zu beurtheilen, daß ihr Bestand und Wesen für den gewöhnlichen ungläubigen Verstand erkennbar sei. Diese Bemerkung ist völlig richtig. Luther setzt allerdings, wie es Ritschl a. a. O. nachweist, dem damals gültigen politisch-juristischen Begriff von der Kirche einen dogmatischen entgegen. Dabei denkt er sich aber die Kirche doch immer als die geschichtliche, als die vermöge ihrer Erscheinung äußerlich wahrnehmbare und nur ihrem inneren Bestande, ihrer göttlichen Kraft und ihrem Wesen nach unsichtbare. Besonders lehrreich ist hierin die Stelle S. 102, wo er in der einen Christenheit zwei Christenheiten, in der einen Kirche zwei Kirchen unterscheidet: „Drumb, umb mehres Vorstands und der Kurz willen wollen wir die zwo Kirchen nennen mit unterscheidlichen Namen. Die erste, die naturlich, grundlich, wesentlich und wahrhaftig ist, wollen wir heißen ein geistliche, innere Christenheit. Die andere, die gemacht und äußerlich ist, wollen wir heißen ein leibliche, äußerlich Christenheit: nit, daß wir sie von einander scheiden wollen; sondern zugleich, als, wenn ich von einem Menschen rede und ihn nach der Seelen ein geistlichen, nach dem Leib ein leiblichen Menschen nenne; oder wie der Apostel pflegt innerlichen und äußerlichen Menschen zu nennen. Also auch die christlich Vorsammlung, nach der Seelen, ein Gemeine in einem Glauben einträchtig: wiewohl nach dem Leib sie nit mag an einem Ort vorsammlet werden, doch ein iglicher Hauf an seinem Ort vorsammlet wird."

Aus dieser Stelle geht klar hervor, daß Luther sichtbare und unsichtbare Kirche nicht als Ausdrücke für zwei verschiedene Dinge gebraucht wie Zwingli, sondern daß er die Unterscheidung von äußerlich resp. sichtbar und innerlich resp. unsichtbar zur Bezeichnung desselben Gegenstandes, nur nach verschiedener Betrachtungsweise verwendet. Es ist dieselbe Kirche, dieselbe Anstalt, dieselbe Gemeinschaft, die unter dem einen Gesichtspunkt sichtbar, unter dem andern unsichtbar ist. Allerdings werden hier die Ausdrücke sichtbar und unsichtbar immer noch nicht vorgebracht. Es heißt geistig und leiblich, und für die Ansicht Luthers sind diese Be-

zeichnungen auch gewiß näher liegend. Zwar geht auch Luther von dem Hussitischen Kirchenbegriff aus; aber während sich die reformatorische Idee bei Zwingli auf eine Unterscheidung richtet, welche die erscheinende und bestehende Kirche als etwas Anderes denn die Idee der von Gott beabsichtigten Gemeinde auffassen lehrt, richtet sie sich bei Luther auf eine logische, aber durch veränderte Glaubensstellung nothwendig gemachte Unterscheidung der inneren Wesensbestimmung und der äußeren Erscheinung eines und desselben Gegenstandes.

Noch klarer wird Luthers Stellung zu der Frage, wenn wir ihn weiter hören, wie er S. 107 f. schreibt: „Das wird Alls bestätigt durch den Artikel: Ich gläub in den heiligen Geist, eine heilige christliche Kirche, Gemeine der Heiligen. Niemand spricht also: Ich gläub in den heiligen Geist, ein heilige romische Kirche, ein Gemeinschaft der Romer; auf daß es klar sei, die heilige Kirch nit an Rom gebunden, sondern so weit die Welt ist, in einem Glauben vorsammlet, geistlich und nit leiblich. Denn was man gläubt, das ist nit leiblich noch sichtlich. Die äußerlich romische Kirche sehen wir alle; drum mag sie nit sein die rechte Kirche, die gegläubt wird, welche ist ein Gemeine oder Sammlung der Heiligen im Glauben; aber Niemand sieht, wer heilig oder gläubig sei. Die Zeichen, dabei man äußerlich merken kann, wo dieselb Kirch in der Welt ist, sein die Tauf, Sacrament und das Evangelium, und nit Rom, dieß oder der Ort. Dann wo die Tauf und Evangelium ist, da soll Niemand zweifeln, es sein Heiligen da und solltens gleich eitel Kind in der Wiegen sein. Rom aber oder päbstlich Gewalt ist nit ein Zeichen der Christenheit; dann dieselb Gewalt macht keinen Christen wie die Tauf und das Evangelium thut; drumb gehoret sie auch nichts zur rechten Christenheit und ist ein menschlich Ordnung."

Es ist in diesen Aeußerungen besonders beachtenswerth, daß das Wort Gottes und die Sacramente nicht etwa der äußerlichen Kirche zugeschieben, sondern als Merkmale der innerlichen Kirche hingestellt werden. Der Gegensatz zwischen den beiden Kirchen ist also ein ganz anderer als der zwischen vollkommener Idee und mangelhafter Realisirung. Das einzig zutreffende Bild ist von Luther selbst gegeben: Seele und Leib. Luther kennt nur eine

einzige Kirche als ein reales Ding. Diese eine Kirche ist, wie man will, sichtbar oder unsichtbar, nämlich sichtbar, sofern man an die nicht wegzuleugnende sinnliche Wahrnehmbarkeit, unsichtbar dagegen, sofern man an den in ihr lebendigen Geist denkt. Als Glaubensartikel ist sie deßhalb schlechthin unsichtbar. Gegen Bock Emser und Thomas Murner schreibt Luther (Erlanger Ausgabe, Bd. XXVII, S. 303) im Jahre 1521: „Ist der Artikel wahr, so folget daraus, daß die heilige christliche Kirche niemand sehen kann noch fuhlen; mag auch nit sagen, sich hie oder da ist sie. Dann was man glaubt, das siehet oder pfindt man nicht."

Aber gänzlich läßt sich die Zwinglische Wendung nicht umgehen. Ist Kirche eine Gemeinschaft, so besteht sie aus gewissen Einzelnen, und ist an ihr eine innere und eine äußere Seite zu unterscheiden, so wird es eine Anzahl Menschen geben, in welchen das Innerliche so lebendig ist, daß sie faktisch unterschieden sind von denjenigen Menschen, welche bloß äußerlich der Kirche angehören. Diese geistlich gesinnten Menschen müssen um so eher als eine Gemeinschaft und demzufolge als die wahre Kirche gedacht werden, als sie an Jesu Christo ihr gemeinsames Haupt und am Evangelium ihr gemeinsames Glaubensfundament haben. Luther äußert sich in einer sehr bekannten Stelle seines Bekenntnisses vom Abendmahl Christi vom Jahre 1528 in dieser Weise. Er schreibt (Bd. XXX, S. 369): „Dieselbige Christenheit ist nicht allein unter der romischen Kirchen oder Pabst, sondern in aller Welt, daß also unter Pabst, Türken, Persen, Tatern und allenthalben die Christenheit zerstreut ist, leiblich, aber versammlet geistlich, in Einem Evangelio und Glauben unter Ein Haupt, das Jesus Christus ist. . . . In dieser Christenheit und wo sie ist, da ist Vergebung der Sunden, das ist ein Konigreich der Gnaden und des rechten Ablaß. Dann daselbst ist das Evangelion, die Taufe, das Sacrament des Altars, darin Vergebung der Sunden angeboten, geholet und empfangen wird, und ist auch Christus und sein Geist und Gott daselbs. Und außer solcher Christenheit ist kein Heil noch Vergebung der Sunden, sondern ewiger Tod und Verdammnis; obgleich großer Schein der Heiligkeit da ist und viel guter Werk, so ists doch alles verloren. Solche Vergebung der Sunden aber ist nicht auf einmal als in der Taufe zu gewarten

(wie die Novater lehren), sondern so oft und vielmal man derselbigen bedarf bis in den Tod."

Eine Schwankung läßt sich bei Luther nicht verkennen. Denn in diesen Worten wird nicht mehr bloß die Wesenheit der Kirche von ihrer äußeren Erscheinung unterschieden, so daß doch ein und dasselbe Objekt bliebe und der Vergleich von Seele und Leib paßte; sondern hier tritt neben den Begriff der geschichtlichen Anstalt, welche wir gewöhnlich Kirche zu nennen pflegen, ein ganz andrer Begriff, der Begriff nämlich der echten Christenheit, wenn man will, des wahren Reiches Gottes. Diese echte Christenheit ist eine in sich zusammenhangende Gemeinschaft und dennoch unter Papisten, Mohammedanern und Heiden zerstreut. Die von Zwingli aufgebrachten Ausdrücke sichtbare und unsichtbare Kirche fehlen; der Sinn ist nicht wesentlich von der Zwinglischen Idee verschieden. Wir müssen aber gerade deßhalb darin ein Schwanken erkennen, weil Luther sich sonst in anderer Weise ausspricht. Eine seiner hiefür bedeutungsvollsten Schriften ist die Schrift von den Conciliis und Kirchen vom Jahre 1539, wo besonders der letzte Abschnitt (in der Erlanger Ausgabe Bd. XXV, S. 353) bis Ende zu vergleichen ist. Es heißt hier, ecclesia werde im Neuen Testament für jegliche Versammlung gebraucht; besser wäre es gewesen, man hätte im Deutschen statt Kirche Volk gesetzt. Die Heiligkeit wird der Kirche durch den heiligen Geist gegeben. Erkennen aber kann man dieses heilige christliche Volk an sieben Kennzeichen, die, wenn der Name nicht übel gedeutet würde, auch Sacramente genannt werden möchten: Wort Gottes, Taufe, Abendmahl, Schlüsselgewalt, Kirchendieneramt, Gebet und Kreuz. Alles Uebrige ist äußerliches Werk, dadurch die Kirche nicht heilig wird, ob es auch, wie z. B. die cultischen Einrichtungen, guter Ordnung wegen mag festgesetzt sein. Doch soll solches äußerliches Ding immerhin frei bleiben an sich und nicht zu drückender Satzung werden. Aber die genannten sieben Hauptstücke machen das Wesen der Kirche aus und sind zugleich untrügliche Kennzeichen, wo Kirche vorhanden sei und wo nicht. S. 377: „Da haben wir nu gewiß, was, wo und wer sie sei, die heilige christliche Kirche, das ist, das heilige christliche Volk Gottes, und es kann uns nicht feilen, deß sind wir wohl sicher. Alles ander

außer diesen Stücken kann feilen und feilet gewiß." S. 381: „Darumb hat nu Ecclesia, das heilige christliche Volk, nicht schlecht äußerliche Wort, Sacramente oder Aempter, wie der Gottes-Affe Satan auch und viel mehr hat; sondern hat sie von Gott geboten, gestift und geordent, also daß er selbs, kein Engel, dadurch mit dem heiligen Geist will wirken. Und soll nicht Engel noch Menschen, noch Creatur, sondern Gottes selber Wort, Taufe, Sacrament oder Vergebung, Ampt heißen; ohn daß ers will thun, uns armen, schwachen, blöden Menschen zu Trost und Gut, nicht durch seine bloße, erscheinende, helle Majestät."

Luthers Gedanke erscheint hier in dieser Schrift, die zu seinen reifsten zählt, sehr klar und deutlich. Der Reformator steht insofern ganz auf altkatholischem Boden, als auch er nur Eine Kirche und zwar eine irdisch vorhandne, sinnlich wahrnehmbare kennt, und diese Kirche ist ja nicht etwa bloß diese oder jene Particularkirche oder die Totalität aller Particularkirchen als Summe von Atomen, sondern die von Gott gegründete, geschichtliche Anstalt. Aber diese Anstalt wird zur Kirche und ist also Kirche dadurch, daß in ihr wie die Seele im Leibe der heilige Geist mit seinen Gnadenwirkungen wohnt und lebt. Die Kirche ist deßhalb etwas Sichtbares, und gleich wie die unsichtbare Seele sich in sinnlich wahrnehmbaren Thätigkeiten äußert, so hat auch die Kirche sinnlich wahrnehmbare Lebensäußerungen, durch die der Glaube gewiß gemacht wird, wo sich das an sich Unsichtbare findet, durch das die sichtbare Gemeinde zum Volke Gottes, zur Gemeinschaft der Heiligen, d. h. zur Kirche wird.

Der christlichen Kirche das Prädicat der Unsichtbarkeit zu geben, wie sie die heilige, die apostolische und die katholische heißt, um durch dieses Prädicat die ihr wesentliche Geistigkeit auszudrücken, lag daher ganz in dem Gedankenkreise Luthers. In der großen Auslegung des Galater Briefes (Ausgabe von Irmischer [Erlangen 1844], Tom. III, p. 38) sagt Luther zu Cap. V, V. 19 von der Kirche: Est enim invisibilis, habitans in spiritu in loco inaccessibili; ideo non potest videri ejus sanctitas. Er behandelt die Frage, qui vere sancti dicantur et sint, in polemischem, gegen das Pabstthum und das Mönchsthum gerichtetem Interesse. Dabei entwickelt er seine dogmatische Betrachtungs-

weise der Kirche. Eine vollständige Anschauung von Luthers Lehre läßt sich aus dieser Stelle nicht gewinnen; aber sie zeigt gerade dadurch, daß sie sich des von Zwingli aufgebrachten und von den Römischen so sehr perhorrescirten Ausdruckes invisibilis bedient, in welchem Sinne bei Luther von einer Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche die Rede ist. Um die logischen Consequenzen seiner Aufstellungen hat sich Luther nie viel bekümmert. Auch in seiner Lehre von der Kirche müßten ihn die gemeinsamen Voraussetzungen zu Zwingli hinführen, mindestens mit Zwinglischen Ideen, die ihm aus anderweitigen Erwägungen wieder heterogen sind, in schwieriger Weise verwickeln. Je naiver er die historische Kirche als den Zweck der Sendung Christi nahm, um so weniger konnte er in Zwingli's Weise zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche unterscheiden. Denn die Kirche als solche war ihm Glaubensartikel. Aber die Kirche als solche war auch das der Reformation bedürftige Objekt, und als Volk oder Gemeinde zerfällt sie doch in einen der Idee entsprechenden und einen nur dem Namen nach zu Christo gehörigen Theil. Also führt die reformatorische Thätigkeit eo ipso auf die Unterscheidung als auf die Voraussetzung, durch welche der Reformator allein seine Wirksamkeit begründen kann. Wir stehen hier in einem Netz von Verwicklungen, aus denen es nur die eine und zwar lediglich nur die eine Rettung gibt: anzuerkennen, daß die Kirche als solche niemals und in keiner Weise Glaubensartikel, weil ihrer Natur nach etwas Sichtbares ist, und daß Dasjenige, was wir glauben, wenn auch vermittelst der Kirche verwirklichet, doch als Glaubensgegenstand etwas Unsichtbares und deßhalb ein vom Begriff der Kirche verschiedener, dogmatisch zu unterscheidender und durch einen andern Ausdruck zu bezeichnender Begriff ist.

Diese Erkenntnis drängt sich uns vorzüglich auf, wenn wir den Entwicklungsgang betrachten, welchen der Kirchenbegriff bei Melanchthon durchlaufen hat. Bekannt ist die Definition in der Augustana art. 7: Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum. Hier wird die Kirche als göttlich beabsichtigte und darum

in ihrem Wesen ideale, aber zugleich historisch gegebene und also reale Institution aufgefaßt. Es ist also zunächst der echt und genuin Lutherische Standpunkt. Nur tritt noch viel energischer als bei Luther der Gesichtspunkt der Verfassung und Gesetze als des zur Definition eines Gemeinwesens Wesentlichen in den Vordergrund. Von dem durch das symbolum apostolicum dargebotenen Begriff der Kirche als einer Versammlung kann Melanchthon natürlich nicht loskommen. Darum sagt er art. 8: quamquam ecclesia proprie sit congregatio sanctorum et vere credentium, tamen quum in hac vita multi hypocritae et mali admixti sint, licet uti sacramentis, quae per malos administrantur. Aber es drängt sich ihm doch die Nothwendigkeit sehr entschieden auf, das andre Moment, das in dem die Heiligkeit der Glieder fortdauernd Vermittelnden liegt, nicht zu übergehen, wie aus eben diesen Worten erhellt.

In der Apologia stellt sich Melanchthon, wo er die Art. 7 und 8 der Augustana vertheidigt, auf den Standpunkt, sowohl einerseits die vere et proprie dicta ecclesia als das Reich Christi, als auch andrerseits dieses selbe an sich geistliche Reich als ein durch bestimmte, sinnlich wahrnehmbare Kennzeichen äußerlich erkennbares Institut nachzuweisen. Die erstere Rücksicht bestimmt ihn, als wesentliche Definition die vom apostolischen Symbol selber gegebene Exegese, nämlich die congregatio sanctorum festzuhalten. In Bezug auf das Zweite hingegen hält er die Gnadenmittel des Wortes und der Sacramente als die vom Glauben allein zuzulassenden und dennoch sinnlich wahrnehmbaren Merkmale der echten Kirche fest. Müller, Symb. BB. der ev.-luth. K. (1848), S. 152: Ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum sicut aliae politiae; sed principaliter est societas fidei et Spiritus sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi. Die Glieder der wahren Kirche sind deßhalb nicht bloß vor Gottes Auge ein Ganzes, sondern bilden unter sich selbst auch ein Reich, dessen Angehörige sich der Gemeinschaft, in welcher sie stehen, wohl bewußt sind. S. 153: Et videtur additum, quod sequitur, communio sanctorum, ut exponeretur, quid

significet ecclesia nempe congregationem sanctorum, qui habent inter se societatem ejusdem evangelii seu doctrinae et ejusdem Spiritus Sancti, qui corda eorum renovat, sanctificat et gubernat.

Diese Erklärungen sollen aber nun gerade zum Troste dienen bei der Wahrnehmung, daß sich so viele impii in der Kirche befinden. Die empirische Kirche widerspricht dem gläubigen Begriff, den der Christ von der Kirche haben muß, und doch soll sich der Christ in seinem gläubigen Begriff von der Kirche nicht irre machen lassen. Daher unterscheidet Melanchthon mit der glossa von der proprie dicta ecclesia eine ecclesia large dicta und warnt davor, die wahre Kirche als politia externa certarum gentium aufzufassen; vielmehr seien unter ihr zu verstehen homines sparsi per totum orbem, qui de evangelio consentiunt et habent eundem Christum, eundem Spiritum sanctum et eadem sacramenta, sive habeant easdem traditiones humanas sive dissimiles. In der Kirche seien Böse und Gute, erstere aber nur nomine, letztere et re et nomine. Die Kirche müsse aber nicht nach dieser Mischung definirt werden, sondern diejenige Kirche sei zu definiren, quae est vivum corpus Christi, item quae est et re et nomine ecclesia. Für diese dem Namen und der Sache nach als Kirche zu bezeichnende Anstalt gebraucht Melanchthon wiederholt und angelegentlich als äquivalenten Begriff den Ausdruck regnum Christi. Wenn also Ebrard als eigentliche Meinung der Reformation behauptet, die unsichtbare Kirche sei im Unterschiede von der sichtbaren das Reich Gottes, so spricht er damit trotz der unkundigen Gegenbehauptung von Münchmeyer einen Gedanken aus, welcher sich wesentlich mit auf ein Hauptsymbol der lutherischen Confession gründet. Sowohl für diese Auffassung der Kirche, als auch für die nicht zum Anstoß dienende Beimischung von Gliedern des Teufelsreiches werden die Gleichnisse Matth. 13, 38. 47 angeführt. Die nicht zum Reiche Christi Gehörenden, aber in der Kirche Befindlichen haben nur societatem externorum signorum (p. 157). Sie sind membra ecclesiae secundum societatem externorum signorum, ideoque gerunt officia ecclesiae.

Daß diese Bestimmungen der innern Uebereinstimmung ermangeln, ist nicht in Abrede zu stellen. Der Fehler besteht

darin, daß derselbe Ausdruck für zwei verschiedene Begriffe festgehalten wird, wodurch, wenn von der Kirche die Rede ist, einerseits dasselbe und nämliche Subjekt als Träger sämmtlicher Prädicate erscheint, andrerseits Prädicate zusammengedacht werden, welche verschiedenen Subjekten angehören. Die katholische Ansicht ist, daß die sichtbare Kirche zugleich das regnum Christi sei, die reformatorische hingegen, daß diese beiden Begriffe sich nicht decken. Melanchthon will beiden Ansichten zugleich gerecht werden, um sowohl als Reformator die Kirche vom Pabstthum zu lösen, als auch in wohlgegründetem praktischen Interesse die Heilsvermittlung an die Kirche gebunden zu erhalten. Dies erreicht er aber nur auf dem Wege, daß er zwar die doppelte Betrachtung der Kirche als einer congregatio sanctorum und als einer societas externorum signorum aufstellt, aber nun, anstatt anzuerkennen, daß er damit zwei unterschiedene Begriffe gewonnen hat, welche nur den Namen mit einander gemein haben, für diese zwei Begriffe dennoch die Identität des ihnen zu Grunde liegenden realen Gegenstandes postulirt. So bekommen wir den Gedankengang: Eigentlich ist nur das regnum Christi Kirche zu nennen. Aber diesem Reiche sind auch Heuchler und Gottlose beigemischt, und wenn diese auch nicht zur Kirche gehören, so ist die societas externorum signorum nichts desto weniger doch auch Kirche zu nennen. Zu dieser fehlerhaften Logik wird Melanchthon durch den superstitiösen Supranaturalismus getrieben, der in der Kirche selbst eine unmittelbar göttliche Stiftung erblickt und sich nicht mit der göttlichen Stiftung des regnum Christi begnügt, das, sobald es in die irdisch-menschliche Entwicklung eintritt, den allgemeinen natürlichen Daseinsordnungen und den aus der Natur irdischer religiöser Corporationen entstehenden besonderen Hemmungen und Verunreinigungen unterliegt, sondern der auch für diese irdische Gestalt des Gottesreiches noch in einem besonderen Sinne Antheil verlangt an der Berechtigung, corpus Christi mysticum zu heißen.

Die Loci praecipui theologici vom Jahr 1533 (Corp. Reform., T. XXI, p. 505 sqq.) geben dieselbe Lehre wie die Apologie. Zuerst wird gesagt, daß in der Schrift die Kirche bisweilen in genere die Versammlung aller Derer bedeute, welche das Evan-

gelium bekennen und nicht excommunicirt seien. In dieser Kirche seien Gute und Böse. Von ihr müsse aber die wahre Kirche unterschieden werden, die von Paulus Eph. 5, 25 definirt sei. Haec descriptio complectitur et interiorem proprietatem et externas notas. De interiore proprietate loquitur, cum ait: Ut eam sanctificet. Et addit externas notas: Lavacrum et verbum. Aber dieser Kirche seien hienieden viele Heuchler und Böse beigemischt. Daher gebe es zwei Kirchen: eine wahre und eine heuchlerische, und in der Schrift beziehen sich verschiedene Aussprüche auf die beiden verschiedenen Kirchen. Melanchthon nimmt also nicht sowohl eine sichtbare und eine unsichtbare Kirche an, als vielmehr innerhalb einer und derselben Kirche, die immer nur als die eine gelten soll, zwei Kreise, zwei Gemeinschaften, die sich zwar ineinanderschlingen, die aber jede sowohl ihre innere Eigenthümlichkeit als auch ihre äußeren, sie sichtbar und erkennbar machenden Merkmale besitzen. So weit ist Melanchthons Lehre klar und mit sich selbst übereinstimmend. Nun will er aber gegen Wiclif und die Donatisten die Gültigkeit auch der von bösen Dienern gespendeten Gnadenmittel festhalten, und hier verwirrt sich ihm der Kirchenbegriff. Die externae notae des corpus Christi mysticum, der vere et proprie dicta ecclesia werden auch der hypokritischen Kirche zuerkannt. Die Kirche wird mit dem Netze bezeichnet, das allerlei Fische fängt (Matth. 13, 47). In diesem Leben sei die Kirche diesem Netze vergleichbar. Ubi autem ecclesia est, ibi et administratio est. Ergo cum mali sint in ecclesia, habebunt etiam administrationem. Was zuvor als äußerliches Kennzeichen der in der innerlichen Heiligung bestehenden congregatio sanctorum genannt war und als Merkmal des Begriffes von der wahren Kirche dargestellt wurde, Das wird nun der Kirche schlechthin vindicirt, weil sonst die an die empirische Kirche gebundene irdische Heilsvermittelung Gefahr läuft, unsicher zu werden. Non igitur pendet donatio Spiritus Sancti ex dignitate ministri, sed beneficium Christi est, qui est efficax per evangelium. Et Christum transfert ministerii autoritatem a ministris in se ipsum Ls. X, 16: Qui vos audit, me audit, id est, ministerium valet propter me.

So heben also nachträglich praktische Rücksichten die zuvor

gemachte Unterscheidung auf. Weder Zwingli noch Luther gelangt bei Melanchthon zu vollem Rechte. Denn die beiden Betrachtungsweisen sind nicht mit einander vermittelt, sondern in einander verwirrt.

In der letzten Ausgabe der Loci vom Jahr 1559 (Corp. Reform., T. XXI, p. 825 sqq.) bildet Melanchthon diejenige Richtung seines Kirchenbegriffes einseitig weiter aus, welche die Bedeutung der Kirche als der einzigen auf Erden uns gegebenen Heilsanstalt zu wahren bemüht ist. Der reformatorische Standpunkt ist insofern beibehalten, als einerseits wiederum nur Wort und Sacramente als Kennzeichen der Kirche erscheinen, andrerseits diese von Pabst, Traditionen und bestimmten Oertlichkeiten losgelöst wird. Aber nicht reformatorisch ist die Zurückdrängung des Begriffes der Heilsgemeinschaft hinter dem Begriff der Heilsanstalt, das verbitterte Polemisiren gegen die Unterscheidung zwischen der ecclesia visibilis und der invisibilis, die starre Behauptung der Sichtbarkeit der Kirche schlechthin, ohne Anerkennung der Berechtigung, die Kirche auch bloß als Glaubensgegenstand aufzufassen, wo sie dann nothwendig als etwas Unsichtbares gedacht werden müßte, endlich die Verwerfung alles und jeden Kirchenbegriffes, durch welchen auch nur die Möglichkeit einer Rettung vor oder außerhalb der sichtbaren geschichtlichen Heilsanstalt gegeben würde. Melanchthon fürchtet sich vor den Papisten und weiß sich ihrer nicht anders zu erwehren, als daß er ihnen bis auf das Aeußerste nachgibt. Als die Glieder der Kirche nennt er nicht mehr die electi, sondern die vocati. Um jedem Verdacht wiedertäuferischer Vorstellungen zu entgehen, wird ausdrücklich nur eine ecclesia visibilis anerkannt und die Kirche selbst nach Maßgabe der sie als Heilsanstalt qualificirenden Gnadenmittel beschrieben. Das Gnadenmittel des Wortes ist zwar zugleich Richter über die Lehre der Kirche, wird aber nicht minder auch im geistlichen Amt und als durch dieses wirksam nachgewiesen. Die Polemik gegen Zwingli ist unverkennbar; wenn auch dessen Name nicht genannt wird, so werden doch dessen eigenthümliche Meinungen und Ausdrücke heftig bestritten. Auch mit Luthers Lehre von der Kirche ist diese Phase der Melanchthonischen Lehrentwickelung nicht mehr vereinbar.

Den Hauptnachdruck legt Melanchthon auf die reine Lehre.

Da er keine andere als nur die sichtbare Kirche kennt und diese vor Allem in der Gemeinschaft der reinen Lehre findet, so ist recht eigentlich er der Patron der knöchernen Orthodoxie, die sich zunächst in der Praxis gegen ihn wandte, nachdem er sie in der Theorie ausgebildet hatte. p. 831 sqq. werden als besonders wichtige und nie zu vergessende Merkmale zwei Punkte hervorgehoben, welche sich überall finden müßten, wo von Kirche solle die Rede sein: notitia aliqua promissionis de Christo und das ministerium. Wenn Melanchthon neben der sichtbaren Kirche noch die unsichtbare kennte, so wäre gegen diese enge Begränzung weniger einzuwenden. Aber diese von Melanchthon gemeinte sichtbare Kirche ist die einzige, welche es überhaupt gebe. Quotiescunque — so lautet schon der Anfang des ganzen Abschnittes — de ecclesia cogitamus, intueamur coetum vocatorum, qui est ecclesia visibilis; nec alibi electos ullos esse somniemus, nisi in hoc ipso coetu visibili. Nam neque invocari, neque agnosci Deus aljter vult, quam ut se patefecit; nec alibi se patefecit nisi in ecclesia visibili, in qua sola sonat vox evangelii.

Die dogmatische Grundlage, die hier gegeben ist, um Aristides, Cicero et similes von der ewigen Seligkeit auszuschließen, liegt klar zu Tage, wird aber p. 833 noch mehr befestigt. Zugleich dienen aber diese Bestimmungen auch zur Einführung des Amtskirchenbegriffes, der, sehr im Widerspruch zu Luther selbst, später in der lutherischen Kirche herrschend geworden ist. p. 833: Sciamus igitur, ecclesiam Dei coetum esse alligatum ad vocem seu ministerium evangelii, nec extra hunc coetum, ubi nulla est vox evangelii, nulla invocatio Christi, esse ullos haeredes vitae aeternae. Die Römischen binden ihre Kirche an die Succession der Bischöfe und an die Pabsteinheit, Melanchthon an das ministerium evangelii; Beide aber behaupten von dieser sichtbaren Kirche, daß außerhalb derselben das ewige Leben unmöglich sei. Melanchthon ist allerdings evangelischer Protestant, indem er dem Pabstthum das Amt am Worte Gottes substituirt; da er aber außerhalb des biblischen Offenbarungskreises keine vox evangelii anerkennt, so inaugurirt er doch nur eine neue Phase in der Entwicklung des engherzigen Orthodoxismus. p. 834: Nec imaginandum est, in Socrate, Platone, Xenophonte, Cicerone et similibus

fidem esse, quia est in eis quaedam notitia legis de Deo. Haec enim nondum est notitia de Christo. Ecclesia autem simpliciter et prorsus alligata est ad promissionem de Christo. Invocari nomen Christi super omnes oportet, et in omnibus, qui sunt doctrinae capaces, oportet esse agnitionem, invocationem et confessionem filii Dei. Ac talis ab initio fuit ecclesia, inde usque ab Adam post editam promissionem, coetus alias maior, alias minor, qui fiducia promissi Domini accepit remissionem peccatorum et Deum vere invocavit. Wie es Melanchthon verstehe, wenn er sagt, die Stimme des Evangeliums müsse unverdorben ertönen, und nur wo Dies der Fall sei, da sei die Kirche, Das erklärt er p. 837 ganz deutlich, indem er lehrt, das Evangelium finde sich rein nur da, ubi articuli fidei integri et sine corruptelis traduntur et non defenduntur manifesti cultus idolorum. Das Letztere richtet sich zwar vorzüglich gegen die päbstliche Kirche; mit der ersteren Bestimmung aber sind wohl nicht bloß die Wiedertäufer und andere Sektirer, sondern auch die Reformirten gemeint. Da kann dann Melanchthon allerdings von seiner Kirche sagen, es sei dieselbe keine bloße platonische Idee, sondern eine sichtbare Kirche, in qua sonat vox evangelii et in qua ministerium evangelii conspicitur, per quod patefecit se Deus et per quod est efficax; aber diese Amtskirche ist der directe Gegensatz und Widerspruch gegen das reformatorische Wirken. Auf Platten und Stola kömmt es nicht an; Bäffchen und gescheitelte Locken können denselben Dienst versehen. Wenn wir uns erinnern, wie energisch Luther gegen Alles aufgetreten ist, was das allgemeine Priesterthum in Gefahr bringt, und wie nahe ihm die Geistlichkeit der Kirche am Herzen lag, ja wie er dafür sogar das Prädicat der invisibilitas der Kirche in Anspruch nahm, so können wir in der letzten Ausgabe der loci von Melanchthon nur einen beklagenswerthen Abfall von der protestantischen Position erblicken.

Merkwürdig aber ist es, daß Melanchthon, so sehr er sich auch alle Brücken zum Rückzug in den Begriff der unsichtbaren Kirche in die Luft gesprengt hat, doch als Protestant von der Unterscheidung zwischen einer wahren und einer bloß äußerlichen sogenannten Kirche nicht loskommen kann. Wie er de signis monstrantibus ecclesiam handelt, vorzüglich um die potestas inter-

pretationis von der Unterwerfung unter die Hierarchie loszumachen, ſo ſagt er p. 846: Si ordinaria potestas aut major pars haberet jus interpretandi, fuissent anteferendae sententiae Pharisaeorum sententiis Zachariae, Simeonis, Elisabeth, Mariae, Hannae et similium. Sed ecclesia vera plerumque est exiguus coetus, in quo dominatur magna multitudo impiorum. Dieſer Satz ſtimmt gar nicht mit der übrigen Lehre von der Kirche in dieſer Ausgabe der Loci. Aber die Huſſiſche Beſtimmung iſt ſo ſehr der Ausgangspunkt der reformatoriſchen Bewegung, daß ſie auch da noch nachwirkt und wieder durchbricht, wo der Kirchenbegriff auf ganz andere Grundlagen geſtellt erſcheint.

In dogmatiſcher Abhängigkeit von allen drei älteren Reformatoren ſteht Calvin, allen dreien aber, wenn nicht an originalen Gedanken, ſo doch an dogmatiſchem Talent überlegen. Seine Anſicht über die Unterſcheidung zwiſchen ſichtbarer und unſichtbarer Kirche iſt für die Folgezeit maßgebend geworden, obſchon ſie noch Ausbildungen und Abänderungen erfuhr. Den Ausdruck ecclesia invisibilis nahm er erſt 1543 in ſeine institutio auf. In der erſten Ausgabe weiß er noch nicht, daß die Schrift bifariam von der Kirche rede. Da wird die sancta ecclesia catholica noch einfach als universus electorum numerus definirt, aber ſehr ſcharf hervorgehoben, daß jeder einzelne Erwählte um ſeine Erwählung wiſſen könne, ſobald er einmal berufen ſei. Die Huſſiſche Herkunft des reformatoriſchen Kirchenbegriffes liegt noch ſehr deutlich vor, nur daß ſchon die von Zwingli ſo energiſch hervorgehobene certitudo des eigenen Heils und im Anſchluß an Wiclif (ohne jedoch deſſen Namen zu nennen) das judicium caritatis hinſichtlich der Nebenmenſchen betont iſt. Die Grundlinien der ſpäteren Entwicklung ſind gezogen und auch der den Calviniſchen Begriff ſehr beſtimmt vom Huſſiſchen unterſcheidende und mit Luther verbindende Satz findet ſich ſchon (edit. von Baum, Cunitz und Reuß, T. I, p. 77): ubicumque verbum Dei sincere praedicari atque audiri, ubi sacramenta ex Christi instituto administrari videmus illic aliquam esse Dei ecclesiam nullo modo ambigendum est.

Ausführlicher aber haben wir hier die Institutio, l. IV, c. 1

nach der Ausgabe vom Jahre 1559 zu betrachten. § 3 erklärt die sanctorum communicatio (nicht, nicht wie es bei anderen Schriftstellern gewöhnlich heißt, communio) als vorzüglichen Ausdruck für das Wesen der Kirche; denn es sei damit gewissermaßen gesagt, hac lege aggregari sanctos in societatem Christi, ut quaecumque in eos beneficia Deus confert, inter se mutuo communicent. Zur Ergreifung der Einheit der Kirche im Geiste solcher Gemeinschaft sei es nicht nothwendig, daß wir die Kirche mit Augen wahrnehmen. Hier aber sei nun von der ecclesia visibilis die Rede (aliquatenus beziehe sich ja auch der Artikel des Glaubensbekenntnisses auf die externa ecclesia), und diese (§ 4) sei unsere Mutter. So wenig es einen andern Eingang gebe in das Leben als durch den Mutterschoß und die mütterliche Pflege, so wenig gebe es geistliches Heil außerhalb der Kirche. § 5: Et si externis mediis alligata non est Dei virtus, nos tamen ordinario docendi modo alligavit: quem dum recusant tenere fanatici homines, multis se exitialibus laqueis involvunt . . . Nobis vero quod ex Paulo citavimus tenendum est, ecclesiam non aliter aedificari quam externa praedicatione, nec alio vinculo inter se retineri sanctos, nisi dum uno consensu discendo et proficiendo ordinem ecclesiae a Deo praescriptum colunt. § 7: Die heilige Schrift rede bifariam de ecclesia. Bisweilen verstehe sie darunter nur die Gesammtheit aller Erwählten. Oft aber meine sie damit die Gesammtheit aller den einen Gott und Christum Bekennenden und Getauften, die ihre Einheit in der wahren Lehre und in der Liebe durch die Abendmahlsgemeinschaft bezeugen, im Worte Gottes übereinstimmen und zu dessen Predigt das von Christo eingesetzte Amt besitzen. In dieser Kirche sind aber sehr viele Heuchler, die von Christo Nichts als den Schein und Namen haben. Quemadmodum ergo nobis invisibilem, solius Dei oculis conspicuam ecclesiam credere necesse est, ita hanc, quae respectu hominum ecclesia dicitur, observare ejusque communionem colere jubemur. § 8: Soweit es nun für uns von Interesse ist, hat sie Gott mit bestimmten Merkmalen und gewissermaßen Symbolen bezeichnet. Menschliches Urtheil ist vielfältigstem Irrthum unterworfen. Wir dürfen daher in Bezug auf unsere Nebenmenschen nur das Urtheil der Liebe walten

laſſen, quo pro ecclesiae membris agnoscamus, qui et fidei confessione et vitae exemplo et sacramentorum participatione eundem nobiscum Deum ac Christum profitentur. § 9: Hieraus erwächst uns nun eine deutliche Wahrnehmung der Kirche. Ubicumque enim Dei verbum sincere praedicari etc. Die über die ganze Erde ſich erſtreckende Gemeinſchaft Derer, welche in der Lehre zuſammenſtimmen und durch das Band derſelben Religion verbunden ſind, iſt die ecclesia universalis; die unter dieſer oppidatim et vicatim eingerichteten Kirchen ſind die singulae ecclesiae. In Bezug auf die Zugehörigkeit zur Kirche verlangt nun Calvin gemäß ſeinem frommen und zugleich politiſch-praktiſchen Geiſte, daß hinſichtlich der einzelnen Menſchen und hinſichtlich der Kirche ſelbſt ein gewiſſer Unterſchied gemacht werde. Wir können einzelne Menſchen als nicht zur Kirche gehörig beurtheilen, weil ſie des Umgangs mit den Frommen unwürdig ſind, und dennoch dulden wir ſie in der Kirche, ſo lange ſie nicht durch geſetzlichen Spruch entfernt werden. In Bezug auf die Maſſe aber verhält es ſich anders. Wo der Dienſt am Wort und die Verwaltung der Sacramente iſt, da muß ohne Zweifel die Kirche vorausgeſetzt werden; denn ohne Frucht kann Jenes nicht ſein. Ita et ecclesiae universali suam servamus unitatem, quam dissecare semper studuerunt diabolici spiritus: nec conventus legitimos, qui pro locorum opportunitate distributi sunt, sua autoritate fraudamus. Nun zeigt Calvin, daß unſer Heil und die Sorge für dasſelbe es erfordere, daß wir uns nicht leichtfertig von der Kirche trennen. Dieſe wird alſo unter dem Charakter der Heilsanſtalt betrachtet und zwar ganz richtig, ſofern ſie ecclesia visibilis iſt; aber dieſen Charakter beſitzt ſie nur, inſofern ihr auch der Charakter als Heilsgemeinſchaft eignet, der ihr wiederum zukömmt, nur ſoweit in ihr die der unſichtbaren Kirche eignenden Eigenſchaften wirkſam ſind. Calvin kann ſo ſprechen, weil er nicht wie Melanchthon, um den Papiſten annehmbarer zu erſcheinen, die proteſtantiſche Poſition des Kirchenbegriffes geopfert hat. Er bleibt bei der reformatoriſchen Idee der unſichtbaren Kirche. Aber er geht nun an deren Hand über zur Anerkennung der aus den praktiſchen Bedürfniſſen ſich ergebenden Forderungen einer ſicht-

baren und vermöge ihres heilsgemeinschaftlichen Charakters als Heilsanstalt wirkenden Kirche. So strebt er die Vermittelung der Lutherischen Werthschätzung der geschichtlichen Kirche mit der reformirten Consequenz des reformatorischen Gedankens an.

Ritschl (a. a. O., S. 216) wirft Calvin einen innern Widerspruch vor, weil die von Calvin sogenannte sichtbare Kirche doch auch, wenn auch nur aliquatenus als Gegenstand des Glaubens bezeichnet werde, dem Glauben aber nur die ideale Betrachtung der Wirklichkeit gehöre. Es sei dies derselbe Fehler, den auch Zwingli begangen habe. Allein wenn Calvin für die von ihm visibilis genannte Kirche in gewisser Hinsicht gläubige Betrachtung in Anspruch nimmt, so thut er es, weil auch in der sichtbaren Kirche sich die niemals ganz unfruchtbar bleibenden Kennzeichen der unsichtbaren wirksam erweisen, nämlich Wort Gottes und Sacramente. Die Einschränkung, welche geboten ist, wird durch das aliquatenus genügend gegeben. Hus hatte sich bei der Aufstellung seines Begriffes der vera ecclesia auf die Bezeichnung ihres Umfanges beschränkt. Diesem Uebelstand war durch den früheren Melanchthon abgeholfen worden, insofern die Augustana nicht bloß die Congregatio sanctorum, sondern auch das recte docere evangelium et recte administrare sacramenta nannte, die Apologia den richtigen äquivalenten Ausdruck regnum Christi darbot. Aber anstatt auf diesem dogmatisch reinlichen Wege fortzugehen, blickte Melanchthon nach den Fleischtöpfen Aegyptens zurück und construirte die Amtskirche, das unglückliche Nachbild der katholischen Hierarchie. Calvin folgte ihm hierin nicht. Er behielt das Palladium der Reformation, die Unterscheidung zwischen Reich Christi und Kirche; aber er griff den glücklichen Gedanken von Melanchthon nur halb auf, indem er statt Reich Christi oder Reich Gottes erst recht unsichtbare Kirche sagte, und somit die zwei ganz verschiedenen Begriffe mit demselben Gattungsnamen belegte, so daß sich nun trotz gegentheiliger Versicherung, thatsächlich doch die Meinung fixirte und zum Dogma wurde, sichtbare und unsichtbare Kirche seien die zwei species des gemeinsamen genus Kirche, während sie doch sich verhalten wie göttliche Intention und irdisch-menschliche Ausprägung, oder wie Idee und Realisirung und zwar wie vollkommene Idee

und unvollkommene, mit Sünde und Irrthum behaftete, weil durch sündige Menschen allmälig sich vollziehende Realisirung. Aber wie auch in der unvollkommensten Verwirklichung die Idee, ob auch noch so getrübt und mangelhaft, doch immerhin vorhanden ist, so auch das Reich Gottes in der Kirche, und insofern gehört allerdings aliquatenus die externa ecclesia auch zum Glaubensinhalte. Das Widerspruchsvolle, das Ritschl in Calvins Ausführung erblickt, ist nicht in höherem, viel eher in geringerem Grade bei Calvin als bei den anderen Reformatoren vorhanden. Es kann aber aus der Darstellung so lange nicht verschwinden, als man sich in seinen dogmatischen Ausdrücken an das symbolum apostolicum, d. h. an eine Lehrformel gebunden erachtet, welche mit der katholischen Hierarchie erwachsen ist und deren Bestand dogmatisch begründet. Für die katholische Kirche, die sich selbst als sichtbare Anstalt mit dem Gottesreich auf Erden schlechthin identificirte, ist der articulus symboli eine Wahrheit. Der Protestant hingegen glaubt gerade nicht an die Kirche, sondern an das Reich Gottes, und erkennt in der Kirche nur die irdische natürliche und als solche nothwendige Vermittelung des Heils und der Heilsgemeinschaft.

III.

Die orthodox-reformirte Kirche.

Es ist beachtenswerth, daß der Ausdruck „unsichtbar" von der Kirche gebraucht so sehr selten bei den Reformatoren vorkömmt. Aber es ist nur der Ausdruck, der sich selten findet. Die Sache selbst ist so durchaus reformatorisch, daß der Catechismus Genevensis (bei Niemeyer S. 136) zwar von einer ecclesia invisibilis dem Wortlaute nach Nichts sagt, hingegen für nöthig erachtet, extra zu lehren, daß es eine sichtbare Kirche gebe. Bei Peter Martyr — Loci communes (London 1583), p. 435 — wird die Frage, anne ecclesia invisibilis est, ut in mundo corporeis oculis cerni non possit, als ein gegnerischer Einwurf behandelt, der nur in seinem Ausdrucke etwas Befremdliches habe, sobald man sich aber darüber klar geworden, daß kein Glaubensgegenstand sich auf Sichtbares richte, Niemand mehr beunruhigen könne. Hingegen wird p. 741 ein solcher Kirchenbegriff aufgestellt, welcher zwar Lehre, Sacramente und Disciplin als die wahrnehmbaren Kennzeichen nennt, aber die Theilnahme an der Kirche doch auf die credentes ac renati beschränkt. Man bekömmt bisweilen den Eindruck, als ob die unsichtbare Kirche zwar von den Reformatoren ausgesprochen, aber dennoch erst durch den Widerspruch der Gegner zum Dogma erhoben worden sei. Hätte sich nicht die Polemik der Papisten vorzüglich darauf gerichtet, daß die protestantische Lehre die Kirche unsichtbar mache, was den Katholiken wegen

der Bestreitung der bischöflichen Succession und des päbstlichen Primates für gewiß galt, so ist es noch fraglich, ob der Anfangs mehr nur gelegentlich gebrauchte Ausdruck zum terminus technicus geworden wäre. Auch Wolfgang Musculus Dusanus (Loci communes, Basel 1560), gebraucht nicht bloß den Ausdruck ecclesia invisibilis nicht, sondern knüpft in einer Weise an den Hussitischen Kirchenbegriff an, daß man ebensowenig den Fortschritt über Hus hinaus, als dessen grundlegende Bedeutung verkennen kann. Aus demselben Jahre ist die Confessio christianae fidei von Theodor Beza. Sie lehrt durchaus evangelisch-protestantisch über die Kirche; aber sie bringt die Unterscheidung zwischen visibilis et invisibilis ebenfalls nicht, wie ich denn dieselbe in den verschiedenen tractatus theologici von Beza nicht zu finden vermocht habe. Im reformatorischen Zeitalter selbst hat der Protestantismus offenbar sehr wenig Werth auf den Ausdruck unsichtbare Kirche gelegt, dagegen vor Allem danach gestrebt, einen Kirchenbegriff aufzufinden, welcher die Kirche frei vom Pabste und von der Hierarchie und unabhängig von bestimmten einzelnen Oertlichkeiten mache. Da man sich durch das symbolum apostolicum an den Ausdruck und Begriff „Kirche" gebunden erachtete, und da Hussens Vorgang die universitas electorum als den protestantischen Begriff nahe legte, so drängte die dogmengeschichtliche Entwicklung auf eine Begriffsbestimmung hin, welche den Glaubensgegenstand und die äußere Heilsanstalt unter einen gemeinsamen Oberbegriff subsumirte; aber es war nur in Ermangelung eines Besseren und dann auch vermöge des zufälligen Vorganges der großen Reformatoren, die unter andern Ausdrücken auch diesen gebraucht haben, daß die unsichtbare Kirche acceptirt wurde. Auch dazu wirkte aber, wie ja immer in solchen Entwicklungen, ganz vorzüglich die Polemik der Gegner bei, die, indem sie zugleich böswillig und richtig die vera ecclesia der Protestanten als invisibilis qualificirten, denselben die invisibilitas ecclesiae als ein apologetisches Hauptstück der evangelischen Lehre aufdrängten.

Zunächst erscheint hier Andreas Hyperius beachtenswerth*).

* Nur beiläufig führe ich an, daß Steinmeyer, Die Topik im Dienste

Er behandelt Methodus theologiae, Basel 1574, p. 547 sqq., die Frage, utrum vera ecclesia sit visibilis, und beantwortet sie folgender Maßen: Sichtbar und unsichtbar werde die Kirche mit Recht genannt, aber in verschiedenen Beziehungen. Sichtbar sei die Kirche schon deßhalb, weil die ihr Wesen ausmachenden Handlungen, verbi inquam tractatio, confessio fidei, sacramentorum dispensatio, nicht ausgeübt werden können, ohne daß sie in die Sinne fallen. Unsichtbar aber müsse sie genannt werden aus drei Gründen. Erstlich werde sie durch viel Kreuz heimgesucht und dadurch zuweilen in Bezug auf die Zahl so heruntergebracht, daß sie vom Erdboden verschwunden scheine, obschon sie doch immer noch fortbestehe. Zweitens können wir die aufrichtig und wahrhaft Frommen nicht sicher von den Heuchlern unterscheiden und wissen deßhalb niemals ganz zuverlässig, wer zur Kirche gehöre. Drittens endlich kann immer nur ein verschwindend kleines Bruchstück der wahren Kirche gesehen werden; zu dieser aber gehört die Gesammtheit aller an Gott Gläubigen. Nur in diesen drei Rücksichten (die also lediglich der Gemeinschaft der Heiligen angehören, während Hyperius die Gemeinschaft des Heils hier nicht in Betracht zieht) kann von einer Unsichtbarkeit der Kirche die Rede sein. Reinheit der Lehre (S. 552 ff.), Sacramente, Gehorsam gegen Lehre und Sacramente, der sich in christlichem Leben kund gibt, sind gegentheils gerade die sichtbaren Kennzeichen der wahren Kirche, durch die sich diese von der falschen unterscheidet. Als illustria signa interna et invisibilia, die proprie auf die unsichtbare Kirche zu beziehen sind, müssen dagegen gelten: communicatio Spiritus Domini, fides vera atque perfecta, vera perfectaque caritas (p. 559). Wo nun die äußerlichen drei Zeichen erscheinen, da wird der coetus, in welchem sie wahrzunehmen sind, mit Recht als Kirche Gottes anerkannt, ob sie auch bisweilen in Bösen zum Vorschein kommen. Gott (p. 567 sqq.) gestattet, daß sich Böse und Heuchler mit seiner Kirche vermischen, sowie sich

---

der Predigt 1874, S. 16 f., Hyperius den Lutheranern beizählt und von „seiner correkt lutherischen Richtung" redet. Wie undeutlich müssen die Kenntnisse von der reformirten Lehre sein, wenn man einen Hyperius den Reformirten ab- und den Lutheranern zusprechen will!

dieſe auf Erden niemals ohne Flecken noch Runzeln findet; denn Dies wird ſie erſt im Himmel ſein. Weiterhin (p. 595 sqq.) wird dann bewieſen, daß die Kirche ein regnum plane spirituale ſei. Aber die Bezeichnung „unſichtbare Kirche" wird damit nicht in Beziehung geſetzt. Das Lehrſtück von der unſichtbaren Kirche iſt ein Dogma, welches neben andern Dogmen einhergeht, ohne die Geſammtdarſtellung zu beherrſchen.

Man ſieht: das Dogma iſt bei Hyperius noch im Fluſſe; es hat ſich noch nicht kryſtalliſirt; ja es wird noch in einer Weiſe behandelt, welche dem an die ſpätere traditionelle Form gewöhnten Geiſte fremdartig erſcheint. Dieſer traditionellen Form iſt die Behandlung viel entſprechender, welche wir bei Hieronymus Zanchi Compendium praecipuorum capitum doctrinae christianae im 8. locus, Opp. tom. VIII, p. 754 antreffen. Im gleichen Bande befindet ſich Zanchi's bekannteres Werk De religione christiana fides. Hier wird S. 534 ausdrücklich die alte Unterſcheidung de ecclesia und in ecclesia esse vertheidigt und gelehrt, daß nur die electi de, die hypocritae dagegen bloß in ecclesia ſeien. Cap. 24, § 24 (S. 541) handelt vom Unterſchiede zwiſchen visibilis et invisibilis und gibt ſchließlich als Hauptgrund deſſelben an: Proprie enim semper credimus, quae non semper videmus. Der ſiebente Band der ſämmtlichen Werke (Genf 1618) enthält miscellanea und iſt in zwei Theile getheilt, quarum posterior nunc primum prodit in lucem. In dieſem Theile iſt eine ſehr ausführliche Abhandlung de ecclesia enthalten S. 51—137, der noch ein denſelben Gegenſtand behandelndes Sendſchreiben an Kurfürſt Friedrich III., S. 137—147 und ein kleiner Aufſatz de reformatione ecclesiae S. 147—148 beigegeben ſind. Die Abhandlung iſt ein dogmatiſcher Excurs zu Jeſaj. II, 2—4 und gibt in weitläufiger Erörterung Dasſelbe, was das Compendium und die Fides in kürzerer Darſtellung bieten. Eine Frage, die auf orthodoxem Boden ſehr ſorgfältig zu erwägen war, iſt S. 66 folgender Maßen formulirt: an ecclesia Dei coeperit fundari firmarique postremo tempore scil. post Christum resuscitatem, ut Jes. docet c. II, v. 2, fore, ut in postremis diebus Ecclesia Christi constituatur firmiter: an vero semper a condito orbe fuerit. Da dieſe Frage überall, wo für das Reich Gottes und die durch

Christum in das Leben gerufene Heilsanstalt derselbe Ausdruck gebraucht und der Unterschied nur durch die Adjektive visibilis und invisibilis bezeichnet wird, von evidenter Bedeutung ist, so verlohnt es sich, die Auskunft der Orthodoxie genauer kennen zu lernen.

Als triumphirende und als wahre kämpfende Kirche lehrt Zanchi, besteht die Kirche nicht erst seit Christi Erscheinung. Ja sogar auch die mit Heuchlern vermischte kämpfende Kirche besteht insofern schon von der Zeit vor Christi Erscheinung an, als auch sub nomine Dei Jehovae eine Kirche gesammelt wurde, insofern jedoch erst seit Christi Zeiten, als sie sub aperto Christi nomine versammelt worden ist. Der Prophet spricht, wie Zanchi meint, von der Kirche in letzterer Rücksicht. Uebrigens gibt es viele Gründe, weßhalb mit bestem Rechte gesagt wird, diejenige Kirche, welche sonst in Wahrheit von Anbeginn der Welt an zu existiren angefangen, sei erst nach Christo befestigt worden und es gebe eine wahre Kirche Christi nicht vor Christo. 1) Vor Christo war sie immer schwach und in kleiner Zahl. 2) Auch diese kleine Kirche bestand nicht unter Christi Namen. Sie hatte noch nicht thatsächlich empfangen, was sie hoffte und erwartete, nämlich Christum im Fleische. 4) Obschon im Geiste frei und mit dem Geiste der Kindschaft begabt, stand sie äußerlich doch unter der harten Herrschaft des Gesetzes. Wenn wir die äußere Heilsverwaltung in Betracht ziehen, so befand sich die Kirche vor Christo unter der Zucht, die Kindern gebührt. 6) Die Glaubensgeheimnisse besaß sie unter dunkeln Umhüllungen. 7) Sie war als auf das Volk Israel beschränkt gewissermaßen eine Privatkirche. In mancherlei Dingen, wie z. B. in den Cärimonien, war sie der Veränderung und dem Wechsel unterworfen. Obschon also re ipsa die Kirche nur Eine ist und immer war, so scheint sie doch aus diesen angegebenen Gründen vor Christo eine andere gewesen zu sein als nach Christo, wie ja auch die himmlische und triumphirende eine andere zu sein scheint als unsere.

Finden wir nun bei Zanchi das Dogma schon so ziemlich in seiner traditionell gewordenen Form, so ist es doch wohl eine andere Autorität als die des zwar ausgezeichneten, aber weltlich nicht erfolgreichen Italieners, welche dem Dogma das große An-

ſehen verlieh. Der Einfluß, den der Heidelberger Katechismus auf die proteſtantiſche Dogmatik ausgeübt hat, reicht viel weiter als die Gränzen der reformirten Confeſſion. Auf die 54. Frage gibt dieſer Katechismus eine Antwort, in welcher zwar weder die ecclesia invisibilis noch das regnum Christi genannt, aber eine Definition aufgeſtellt wird, die ſich nur auf das Reich Chriſti bezieht. Quid credis de sancta et catholica Christi Ecclesia? Credo Filium Dei, ab initio mundi ad finem usque, sibi ex universo genere humano coetum ad vitam aeternam electum, per Spiritum suum et verbum, in vera fide consentientem, colligere, tueri, ac servare: meque vivum ejus coetus membrum esse et perpetuo mansurum. Da bekannter Maßen nach Fr. 21 dieſes Katechismus der Glaube nicht bloß in die gewiſſe Erkenntnis und das Fürwahrhalten, ſondern auch in das herzliche Vertrauen geſetzt wird, ſo darf auch hier unter dem wahren Glauben nicht bloß eine dogmatiſche Ueberzeugung, ſondern es muß auch eine im Leben ſich erweiſende Geſinnung verſtanden werden. Dies zeigt denn auch ſofort die Antwort auf Fr. 55, die zur Gemeinſchaft der Heiligen die uns ſchon aus Calvin bekannte gegenſeitige Hülfeleiſtung der Heiligen rechnet, wenn ſie auch in erſter Linie die Theilnahme an allen Schätzen Chriſti nennt. Die ganze Behandlung iſt alſo in dieſem Katechismus ſo, daß von der Kirche lediglich der gläubige Begriff ausgeſprochen und die Kirche dargeſtellt wird, als ob ſie nur Glaubensgegenſtand wäre.

Im Corpus doctrinae orthodoxae, das aus einem Commentar zum Katechismus beſteht, macht Urſinus die Bemerkung, das Symbol handle proprie de vera Dei ecclesia. Demgemäß lautet die Definition der alſo lediglich als Glaubensgegenſtand, d. h. als Reich Chriſti gefaßten Kirche: Est coetus hominum ab aeterno electus a Deo ad vitam aeternam quem inde ab initio mundi ad finem usque filius Dei sibi ex universo genere humano per spiritum suum et verbum in fide vera consentientem colligit, tuetur et conservat, tandemque glorificat gloria et vita aeterna. Die zweite Frage, nach Abſolvirung der erſten, die auf das quid geht, iſt die Frage: quotuplex est ecclesia? Von vornherein muß es als ſchlechte Syſtematik bezeichnet werden, daß hier erſt die Unterſcheidung von

vera et falsa vorgebracht wird; denn diese Unterscheidung betrifft nicht die Arten, was doch in quotuplex liegt, sondern die Ausscheidung der richtigen aus allen unrichtigen Definitionen. Aber es rächt sich hier wieder der Grundfehler aller protestantisch-orthodoxen Lehre von der Kirche, daß im Wesentlichen die Kirche als Glaubensgegenstand aufgegeben und durch das Reich Christi ersetzt ist, und daß dabei dennoch dem symbolum zuliebe für die sichtbare Anstalt und die zugleich als kirchenbildender Faktor wirkende geglaubte göttliche Absicht der gleiche Ausdruck, ecclesia, beibehalten wird. Ursin bemerkt mehr geistreich als zutreffend, von einer falschen Kirche könne nur insoweit die Rede sein, als auch ein schlechter Grammatiker doch immer noch ein Grammatiker sei. Er übersieht, daß falsch und schlecht nicht äquivalente Begriffe sind, daß das erstere Adjektiv den Bestand des damit bezeichneten Begriffes als solchen negirt, das letztere hingegen nur eine der Verbesserung bedürftige Qualität anzeigt. Die wahre Kirche nun scheidet sich nach Ursin in die triumphans im Himmel und in die militans auf Erden. Letztere ist duplex, sichtbar und unsichtbar. Visibilis est coetus in genere humano amplectentium et profitentium integram et incorruptam doctrinam legis et evangelii, et utentium sacramentis secundum institutionem divinam, et profitentium obedientiam erga doctrinam: in quo coetu multi regenerantur a Spiritu sancto per verbum ad vitam aeternam, multi etiam sunt non renati vel hypocritae, consentientes tamen de doctrina et ritibus externis. Seu est coetus consentientium de doctrina, habens multa membra mortua seu non regeneratos. Darauf bezögen sich Mtth. 27, 21 und 13, 24. 42. Invisibilis est coetus electorum et regeneratorum, qui sunt de coetu visibilis ecclesiae. Haec enim ecclesia, quamdiu in terris adhuc militat, semper latet in ecclesia visibili. Alias dicitur ecclesia sanctorum. Qui sunt de hac ecclesia, nunquam pereunt: neque ulli in ea sunt hypocritae, sed soli electi. Auf sie bezögen sich Joh. 10, 28 u. 2. Timoth. 2, 19. Invisibilis autem dicitur, non quod homines sint invisibiles, sed quia fides et pietas est invisibilis. nec agnoscitur nisi ab iis, in quibus est, et quia vere pios ab hypocritis in ecclesia visibili nos non possumus certo dignos-

cere. Sowohl die sichtbare als die unsichtbare Kirche ist theils universalis, theils particularis. Ecclesia visibilis catholica est coetus omnium profitentium doctrinam per totum mundum sparsus. Visibilis ecclesia particularis est coetus profitentium doctrinam in certo loco. So ist auch die unsichtbare Kirche universalis, quatenus omnes electos, ubicunque locorum sint et quocunque tempore vixerint, unam habent fidem; hinwiederum ist sie particularis, quatenus in hoc vel in illo loco eandemhabent fidem. Alle Particularkirchen aber sind Theile der allgemeinen Kirche und zwar die sichtbaren der sichtbaren, die unsichtbaren der unsichtbaren. Zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche besteht aber ungefähr derselbe Unterschied wie zwischen dem Ganzen und dem Theile. Invisibilis enim latet in visibili, ut pars intoto. Die erstere wird die Kirche der Auserwählten, die letztere die der Berufenen genannt.

Diese Lehre weicht, wie nicht näher nachgewiesen werden muß, von den Aufstellungen der Reformatoren sehr bedeutend ab, mehr aber von Luther als von Zwingli. Sie ist aber dennoch in direkter Abhängigkeit von der durch Wiclif und Hus angebahnten und durch Zwingli und Calvin, theilweise auch Luther ausgebauten Auffassung entstanden. Im Wesentlichen ist Dies nun die gemeinsam protestantisch-orthodoxe Lehre von dem Unterschied zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, und als solche ist sie auch in das Gemeindebewußtsein des evangelischen Volkes übergegangen.

Von Ursinus ist in seinem Volumen tractationum theologicarum Neustadii Palatinorum 1584 eine Catechesis hoc est rudimenta religionis christianae S. 620—651 enthalten, die eine äußerst lehrreiche Uebersicht über den Abschluß der reformirten Lehre des Reformationszeitalters darbietet und auch deßhalb sehr interessant ist, weil sie gleich von vornherein das Christenthum als foedus gratiae und den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium S. 623 dahin definirt, daß ersteres das foedus naturale, letzteres das foedus gratiae enthalte, also die Grundzüge der Föderalmethode schon ausdrücklich ausspricht. Auf S. 630 und 631 wird die Lehre von der Kirche in kurzen, markigen Sätzen ganz in Uebereinstimmung mit dem corpus doctrinae gegeben. Besonders hervorgehoben zu werden verdient die Antwort auf die Frage: Quae hujus sanctorum in Christo communionis ratio

est? Schon die Frage zeigt, daß sich Ursin nicht mit der Angabe des Umfanges begnügt, sondern zur völligen Erklärung des Begriffes auch eine Aussage über das Wesen dieser communio für nöthig erachtet. Seine Antwort lautet: Spiritus sanctus, qui in Christo habitat, idem in omnibus sanctis habitans vinculum est arcanum et insolubile, quod ipsos Christo copulat, et vitam ac justitiam aeternam in illis operatur similem ei, quae in Christo est, ut corpus cum Christo unum facti, eo ipso velut membra ex capite et palmites ex vite pendeant vitamque et benedictionem accipiant et eodem spiritu inter se quam arctissime cohaereant. Der Fehler, dem wir sonst so häufig begegnen, daß nur die Mitglieder der wahren Kirche, aber nicht Dasjenige genannt wird, was als in ihnen lebend sie zu Mitgliedern derselben macht, ist also hier auf das Richtigste vermieden. Hingegen hängt es mit dem allgemein protestantischen Uebelstande der Bezeichnung zweier verschiedener Begriffe durch das eine Wort Kirche zusammen, daß erst nach dieser Begriffsbestimmung die Unterscheidung zwischen visibilis und invisibilis eintritt. Uebrigens findet vom einmal eingenommenen Standpunkt aus der Uebergang in durchaus correkter Weise statt, indem darauf hingewiesen wird, daß, weil nur der Herr die Seinen kenne und wir also mit körperlichen Augen die Kirche nicht wahrzunehmen vermögen, wir uns, um zu derselben zu gelangen, ad visibilem ecclesiam anschließen müssen. Es sollte eben nur statt Kirche schlechthin und communio sanctorum Reich Gotttes und dann statt ecclesia visibilis Kirche schlechthin gesagt werden. Doch dazu hätte es einschneidenderer Reformen bedurft, als im Geiste und vielleicht auch in der Aufgabe des 16. Jahrhunderts lagen.

Die reformirten Bekenntnißschriften spiegeln den Gang ab, den die Entwicklung unseres Dogma's in der Privatarbeit der Dogmatiker nahm.

In der Tetrapolitana von 1530 findet sich hierüber nichts Eigenthümliches. Sie nennt auch die invisibilis nicht. Sehr unentwickelt ist der Kirchenbegriff in der böhmischen Confession von 1535, zwar in protestantischem Geist entworfen, aber ohne dogmatische Bedeutung. Die erste Basler Confession von 1534 stellt (Niemeyer S. 81 u. 92) nur den gläu-

bigen Begriff von der Kirche auf, ohne irgend welche Unterscheidung von visibilis und invisibilis und ohne irgend welche Bestimmung über die Beziehung des Glaubensgegenstandes zur äußeren Anstalt oder Gemeinschaft. Die zweite Basler oder erste helvetische Confession von 1536 setzt (Niemeyer S. 109 u. 118) die Erläuterung hinzu, daß zwar die Kirche Christi nur den Augen Gottes bekannt sei, aber an einigen von Christo selbst eingesetzten Riten, so wie auch am Worte Gottes und an der richtigen Disciplin als an äußerlichen Zeichen erkannt werden könne, so daß Niemand außer durch besonderes göttliches Privileg ohne diese Zeichen zur Kirche dürfe gezählt werden. Die gallicanische Confession von 1561 läßt es sich (Niemeyer S. 323 u. 336) nur angelegen sein, die wahre Kirche zu definiren, die sich selber in der Folgsamkeit gegen das Wort Gottes und in der Ausübung der wahren Religion documentire, so daß von Kirche nicht mehr die Rede sein könne, wo weder das Wort Gottes angenommen, noch der diesem gebührende Gehorsam geleistet, noch der Gebrauch der Sacramente aufrechterhalten werde. Hingegen die erste schottische Confession von 1568 sagt (Niemeyer S. 349), nachdem sie zuerst den gläubigen Begriff aufgestellt und entwickelt hat, ausdrücklich: Haec ecclesia est invisibilis, soli Deo nota, qui solus novit quos elegit. Sie umfasse die triumphirende und die streitende Kirche und zwar in letzterer die jetzt und die erst zukünftig auf Erden lebenden gegen die Sünde und den Satan Streitenden. Diese Kennzeichen fänden sich in denjenigen Städten, Dörfern und Orten von Schottland, welche reformirt heißen. Dagegen wiederum folgt die belgische Confession in der von der Dordrechter Synode sanktionirten endgültigen Fassung dem Typus des Beza, der statt unsichtbar und sichtbar wahr und falsch sagt. Die Kirche ist das von Gott gewollte Institut, das sich durch Wort Gottes, Sacramente und Kirchenzucht als das göttliche legitimirt, weder an Ort noch an Zeit noch an Person gebunden ist und allein den Weg zur Seligkeit weist.

In eigenthümlicher Weise gebraucht das neben dem Heidelberger Katechismus angesehenste Symbol der reformirten Kirche, die zweite helvetische Confession von 1566 (Niemeyer S. 504) das Prädicat invisibilis von der Kirche. Diese wird

zuerst ganz in der Weise von Beza als die göttliche Institution der Heilsgemeinschaft und der Heilsvermittlung dargestellt. Dann wird aber erinnert, daß nicht alle Diejenigen extra ecclesiam seien, welche an den Sacramenten keinen Theil haben, da Dies auch ohne ihre Schuld geschehen könne; ja auch vorübergehende Glaubensuntreue und Schwachheitssünden scheiden noch nicht von ihr. Ganz schüchtern nimmt Bullinger selbst die den Lutheranern so anstößige Zwinglische Lehre von der Seligkeit der edlen Heiden mit den Worten (S. 503) in Schutz: Scimus enim Deum aliquot habuisse in mundo amicos extra Israelis rempublicam. Weiter heißt es, die Kirche könne der Zahl nach so reducirt sein, daß sie nahezu aufgelöst scheine. Und nun folgt S. 504: Unde et ecclesia invisibilis appellari potest, non quod homines sint invisibiles ex quibus ecclesia colligitur, sed quod oculis nostris absconsa, Deo autem soli nota judicium humanum saepe subterfugiat.

Rud. Hofmann, Symbolik (Leipzig 1857), S. 455 sagt von den reformatorischen Bestimmungen des Kirchenbegriffes, sie hätten weder die historische, noch die ideale Kirche vor Augen, sondern die Kirche ἐνώπιον τοῦ κυρίου, welche Christus als die seinige anerkenne; deßhalb hätten wir auch nur eine dogmatische Definition zu erwarten, und weil man Dies nicht beachtet, so sei neuerdings von den verschiedensten Seiten der symbolischen Begriffsbestimmung der Kirche manche Unbill zugefügt worden. Diese Bemerkung paßt besonders auf die Ausführungen der Helvetica posterior. Bullinger entwickelt weder den Begriff der sichtbaren noch der unsichtbaren Kirche in seinem Bekenntnisse, sondern stellt eine solche Lehre auf, welche geeignet ist, unmittelbar praktisch die wahre Kirche von der falschen zu unterscheiden und den Beweis zu liefern, daß die reformatorische die wahre sei. Bei ihm herrschen dieselben praktischen Gesichtspunkte vor wie bei Beza. Allerdings führt ihn sein Kirchenbegriff dazu, den Ausdruck invisibilis als ein in gewisser Hinsicht gerechtfertigtes Prädicat der Kirche zuzulassen; aber deßhalb trennt sich ihm die Kirche nicht in zwei Theile, deren einer sichtbar und deren anderer unsichtbar ist. Vielmehr ist ihm die Unsichtbarkeit der Kirche nur ein Prädicat, welches der Kirche schlechthin zukömmt, sofern sie zu gewissen

Zeiten und unter einem gewissen Gesichtspunkt betrachtet wird. Allein interessant ist es, daß er und Luther, die sich in ihrer Gesammtauffassung der Kirche so nahe stehen, in der Bestimmung Dessen, was der Kirche das Prädicat der Unsichtbarkeit verleiht, so weit auseinandergehen. Luther findet die Unsichtbarkeit in dem Geiste, der die Kirche erfüllt und zur Kirche macht, Bullinger in der Unmöglichkeit, daß menschliche Augen die wahren Anbeter Gottes als solche erkennen. Wird im Begriff Kirche der Hauptnachdruck auf die den coetus ausmachende Menge gelegt, so liegt Bullingers Erklärung näher; fassen wir dagegen die Kirche mehr als Anstalt, denn als Gemeinschaft auf, so werden wir zu Luthers Bestimmungen hingeleitet. Trotz aller Erörterungen Calvins über die Mütterlichkeit der Kirche, überwiegt doch im reformirten System die Ansicht, daß die Kirche Produkt des Werkes Christi sei und aus der Christlichkeit der Christen immer neu hervorgehe, während sich für Luther die Kirche viel mehr als Basis der Christlichkeit zeigt und demgemäß an den Beginn der christlichen Entwicklung stellt.

Die 39 Artikel der englischen Kirche sprechen art. 19 (Niemeyer S. 605) nur von der ecclesia visibilis, der keine invisibilis gegenübergestellt wird, während sich die puritanische Confession (Niemeyer im Appendix, p. 36 sq.) sehr scharf und klar über den Unterschied in der traditionell orthodox protestantischen Weise ausspricht. Beachtenswerth ist, daß dabei das Epitheton Reich Christi der sichtbaren Kirche zuerkannt wird. Wir stoßen hier auf das reine Gegenstück zur römischen Kirche: evangelische Prämissen in der Dogmatik und katholisirende Folgerungen für die Praxis, wie es sich oft bei sektirerisch angelegten Naturen findet, gestattet sich hier eine ganze protestantische Körperschaft. Man möchte sagen, es sei der Donatismus in kirchlicher Gestaltung.

Auf festländischem Gebiet zeigt den gewöhnlich für orthodox gehaltenen Kirchenbegriff erst die Declaratio Thoruniensis von 1645 als symbolisch geworden auf (bei Niemeyer S. 685). Echt reformirt ist die ohne Nennung des Namens doch gegen die Lutheraner gerichtete Erklärung, daß man eine Particularkirche nicht mehr als vera ecclesia anerkennen könne, wenn sie das vinculum caritatis christianae mit andern das Fundament bewahrenden Kirchen hartnäckig abreiße.

Gehen wir wieder zu den Darstellungen über, welche die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche bei den Dogmatikern gefunden hat, so wäre es zu ermüdend und würde zu allzu vielen Wiederholungen führen, wenn eines jeden einzelnen Dogmatikers Auffassung und Behandlungsweise ausführlich mitgetheilt werden sollte. Ich beschränke mich daher darauf, nur Dasjenige zu erwähnen, was für einen besonders bedeutenden Dogmatiker resp. Polemiker besonders charakteristisch oder was zur Erhellung einzelner wesentlicher Punkte von hervorragendem Interesse ist. Des Benedikt Aretius problemata theologica, 1580 Tom. III, p. 370 erwähne ich nur der Vollständigkeit wegen. Das traditionell Gewordene erscheint dort schon als überkommener Begriff, mit dem der Dogmatiker wie mit gegebenen Größen operirt, ohne die Begriffe selbständig aus eigenem religiösen Leben zu erzeugen. Ungleich wichtiger, eigentlich kaum in diesem Zusammenhange zu nennen, ist die großartige Panstratia, vom Franzosen Daniel Chamier begonnen und durch vier Foliobände durchgeführt, denen dann Joh. Heinr. Alsted noch einen fünften Band hinzufügte. Es ist Dies das umfangreichste, scharfsinnigste und gelehrteste Werk, welches die protestantische Polemik der römischen Kirche entgegengesetzt hat. Im fünften Bande wird die Lehre von der Kirche besprochen. Gleich im Anfange des zweiten Capitels des ersten Buches wird gesagt, falsa ecclesia sei diejenige Kirche, welche ψευδωνύμως oder falso Kirche heiße. Hier handle es sich um die wahre Kirche, die vom Ganzen oder vom Theil ausgesagt werde und in beiden Rücksichten verschiedene conditiones, accidentia et circumstantias besitze. Also ein indirektes Zugeständnis, daß jeweils nach den verschiedenen Beziehungen das eine Wort Kirche ein anderes Objekt bezeichne oder daß mit dem einen Ausdruck ganz verschiedene Begriffe verbunden werden. Unmöglich kann bei solcher Behandlung Confusion ausbleiben. Der Katholicismus ist wissenschaftlich im Rechte, wenn er der protestantischen Lehre, so wie sich diese ausgebildet hat, Mangel an Consequenz vorwirft; aber eben so gewiß ist es, daß der Protestantismus das gute Recht des Gewissens vertritt, das in dem historischen Institut der römischen Kirche nicht die Trägerin derjenigen Prädicate zu erkennen vermag, welche sich im

neunten Artikel *) des apostolischen Glaubensbekenntnisses auf die Kirche gehäuft finden. Cap. 2, § 5 u. 6 geben die traditionell gewordenen Definitionen der visibilis et invisibilis. Eigenthümlich ist nur, daß die Kirche wegen des Gotteswortes und der Sacramente sichtbar genannt wird, quae in oculos et aures incurrunt, sicut et alia externa ecclesiae officia. Genauere Erörterungen bietet § 12. Cap. 3, § 2 wird der Stand der Controverse zwischen den Reformirten (catholici) und den Römischen (pontificii oder papistae) folgender Maßen formulirt: Sitne ecclesia Christi militans, quatenus vere et formaliter mysticum Christi corpus est, cujus membra sunt homines electi vera fide praediti, an, inquam, sit per se et sua natura sive per essentiam suam nobis hominibus aspectabilis, ita ut digito quasi monstrari aut sensibus externis vere apprehendi ac dijudicari possit? Hierauf antworten die Reformirten mit Nein, die Papisten dagegen mit Ja.

Nun muß aber gegen diese ganze orthodox protestantische Entwicklung des Begriffes der unsichtbaren Kirche erinnert werden, daß nicht klar genug hervorgeht, ob dieselbe die jeweils berufenen oder überhaupt alle electi umfasse. Der unglückliche Gesammtausdruck ecclesia, der durch die Autorität des symbolum als durchaus festzuhaltender die Protestanten zur Unterscheidung der visibilis und invisibilis zwang, nöthigte immer in der Hauptdefinition an die visibilis, an die Anstalt zu denken, und verleitete demgemäß, die electi nur als vocati in dem coetus praedestinatorum vorzustellen. Den Katholiken gegenüber mußte aber daran festgehalten werden, daß auch Ungetaufte zur Kirche gehören können. Als gemeinsam christliches Bekenntnis galt freilich, daß, wer keine Religion oder eine andere als die christliche bekenne, außerhalb der Kirche stehe. Aber wie verhält es sich mit ungetauften, doch erwählten und noch vor der Taufe sterbenden Kindern? wie mit denjenigen, welche erwählt und getauft sind, aber vor den Jahren des Bewußtseins, also des bewußten Glaubens,

*) Es darf ja wohl die Eintheilung des symbolum, welche in der römisch-katholischen und in fast allen außerdeutschen reformirten Kirchen, also in mehr als zwei Dritteln der Christenheit gilt, auch in deutschen theologischen Abhandlungen als bekannt vorausgesetzt und als die bequemere angewendet werden.

ſterben? Die Panſtratia, Tom. V, lib. I, c. 8, § 2 hilft ſich mit der Annahme, daß dieſe fide interna extra ordinem vom heiligen Geiſt begabt worden und alſo ipso actu de ecclesia ſeien. Die nichtgetauften erwachſenen Chriſten aber ſind in ecclesia catholica partim ex consilio Dei vi electionis, partim ipso actu vi vocationis. Welche aber nicht erwählt ſind, Die gehören nicht zur ecclesia catholica, ſondern nur zur externa et particularis.

Aus dem Geiſte der reformirten Confeſſion heraus iſt dieſe Auskunft ganz richtig getroffen; aber ſie hebt über den Widerſpruch nicht hinweg, daß die unſichtbare Kirche einerſeits nur die electi vocati umfaßt, andererſeits ſchlechthin die electi. Denn wenn wir auch gelten laſſen, daß es außer der vocatio externa et ordinaria, die ſich durch die bekannten kirchlichen Gnadenmittel vermittelt, noch eine vocatio extra ordinem gebe, ſo iſt doch jedenfalls bei den vor der Taufe ſterbenden Kindern, die es nicht bis zu den anni discretionis bringen, unmöglich, eine ſolche Vermittlung des Heils an den Seelen anzunehmen, welche, ohne zum opus operatum herabzuſinken, noch einen realen Begriff von vocatio zuläßt. Schließlich kommen wir auf die electio als den einzig zureichenden Grund der Seligkeit und, im vorliegenden Fall, der Zugehörigkeit zur Kirche hinaus. Damit löst ſich uns aber der Begriff der Kirche, ſofern dieſe mater credentium ſein ſoll, vollſtändig auf. Wir haben dann ſtatt einer ecclesia invisibilis nur noch einen coetus electorum, der, unſern Augen verborgen, vor Gott die Geſammtheit aller Derer bildet, welche im Reiche Chriſti ſich befinden und aus mancherlei Volk und auf mancherlei Weiſe aus der Welt in den Himmel eingeſammelt werden.

Die Diſputationen des Franz Gomarus ſind für unſern Zweck unbedeutend. Wichtiger iſt desſelben Autors Anti-Costerus, deſſen drittes Buch De ecclesia seu speculum verae ecclesiae überſchrieben iſt. Das 12. Capitel weist die Gründe zurück, mit denen Coſter, deſſen Enchiridion controversiarum auch von Alſted in der Panſtratia weitläufig widerlegt wird, die visibilitas der Kirche behauptete. Gomarus gründet die Unſichtbarkeit der Kirche darauf, daß, was Glaubensgegenſtand ſei, niemals ſichtbar ſein könne, daß ſich das Reich Gottes Lc. XVII in den

Herzen befinde und daß es die fides sei, per quam apostoli erant Christi et ecclesiae membra. Namentlich die beiden letzteren Gründe sind von Bedeutung. Sie zeigen das Reich Christi als das Wesen der eigentlich so zu nennenden Kirche und geben nicht bloß eine Definition des Umfangs, sondern auch des Gemeingeistes der unsichtbaren Kirche an. In der Polemik gegen den Jesuiten zu Cöln wacht der protestantische Geist in Gomarus auf, der sich in den Disputationen als verknöcherter Orthodoxer zeigt.

Johann Wolleb scheint eine schärfere Behandlung anzubahnen, insofern er von der invisibilis nur redet, um zu zeigen, daß dieselbe ad vocationis specialis doctrinam gehöre; denn aus den dieser eigenthümlichen Wirkungen werde erkannt, wer zur ecclesia invisibilis gehöre, nämlich aus dem Glauben, aus der Liebe und aus Aehnlichem. Allein dieser guten Bemerkung wird weiter keine Folge gegeben. Die Prädicate una, catholica, sancta werden doch bei der Lehre von der visibilis behandelt, und da sie selbstverständlich nur respectu electorum nachzuweisen sind, so haben wir wieder die alte Verwirrung.

In völlig scholastischer Weise führt Marcus Friedrich Wendelin Christianae theologiae libri duo l. I, c. 28 den Begriff der Kirche ein. Gott beherrsche die Geschöpfe nach dem Fall judicando und ulterius regendo. Das judicare besteht in dem remunerari, punire und instaurare; das instaurare geschieht per mediatoris constitutionem, exhibitionem et applicationem, so daß also die ganze Heilsverbindung, wie sie durch Christi Person und Werk zu Stande kömmt, zuerst durchgesprochen wird, ehe der Dogmatiker bei dem ulterius regere anlangt. Dieses ulterius regere vollzieht sich an den Menschen triplici regimine, nempe ecclesiastico, politico, oeconomico, und hier erst tritt der Begriff der Kirche auf. Es läßt sich für diese Behandlung sehr Vieles und Gewichtiges sagen. Die Kirche erscheint so nämlich wirklich als Das, was sie historisch ist, als das Produkt der Stiftung des Gottesreiches durch Christum auf Erden, als die geschichtliche Vermittlung der durch Christum der Menschheit zu Theil gewordenen geistigen Güter, somit, wie es sein soll, als Frucht und als Same. Ihre Mütterlichkeit ist damit wirklich begründet, ihr Charakter als Heilsanstalt und Heilsgemeinschaft

bewahrt. Aber diese Behandlung erfordert dann auch unerbittlich die strenge Scheidung der Kirche in diesem Sinne von dem Reiche Christi, welches Glaubensobjekt ist. Dazu jedoch gelangt der orthodoxe Dogmatiker nicht. Wie alle seine Genossen versteht Wendelin (l. l. p. 792: ecclesia Judaica quae olim erat sola vera) das jüdische Gemeinwesen mit unter der Kirche. Es vermischen sich in der Orthodoxie immer die beiden Begriffe christliche Kirche und göttliche Heilsanstalt. Um auch den Erwählten und der Heilsanstalt des alten Bundes gerecht zu werden, trüben sie den Begriff der Kirche, der doch nur auf die christliche Stiftung gehen kann. Schon die Zusammenordnung von Kirche, Staat und Familie deutet auf eine Verwirrung hin. Denn Familie und Staat sind die von Gott gesetzten natürlichen Ordnungen menschlichen gesitteten Zusammenlebens. Es sind die natürlichen großen Culturordnungen und Culturbedingungen, die an sich insofern Nichts mit Christenthum und Nichts mit Heidenthum zu thun haben, als ohne Staat und Familie keine Civilisation denkbar ist. Civilisirte Völker hat es vor und neben dem Christenthum gegeben; hingegen gab es niemals und nirgends in dem Sinne, in welchem allein ohne Zweideutigkeit das Wort verstanden werden kann, außerhalb des Christenthums eine Kirche. Diese ist ein specifisch christlicher Begriff, und daß sie ein solcher ist, wird von allen Orthodoxen zugestanden, indem sie in die Definition selber immer eine Beziehung auf Christum aufnehmen, indem sie Christum als caput ecclesiae erklären, indem sie die unio cum Christo capite zum wesentlichen Merkmal der Zugehörigkeit zur Kirche machen. Ordnen wir sie nun dennoch wie Wendelin (und manche andere Orthodoxe beider protestantischen Confessionen) mit Staat und Familie zusammen, so ist Dies entweder eine bloß empirische Classification des gegenwärtig Vorhandenen, oder, wenn es begrifflich sein soll, eine Vermengung der Begriffe, eine Coordination von bloß cognaten, aber nicht wirklich coordinirten oder disjunkten Begriffen. Kirche, Staat und Familie sind zwar hervorragende Gemeinschaften und werden jedem Menschen sofort als besonders wichtige und in praktischer Hinsicht gleichstehende Begriffe einleuchten. Aber stellen wir sie nur so empirisch den einen neben den andern, so eröffnen wir uns eine

Quelle von nicht endenden Mißverständnissen. Wir können nämlich, sobald wir die Coordination ernsthaft nehmen, diese nur dann vollziehen, wenn wir unvermerkt dem Begriff der Kirche, der das Christenthum zur Voraussetzung hat, den Begriff der religiösen Genossenschaft substituiren. Dann fällt aber die Berechtigung weg, auf diesen Begriff die Prädicate una, sancta, catholica anzuwenden. Bewegen wir uns Nichts desto weniger in der Vorstellung, welche bei Wendelin ihren scholastisch vorzüglich formulirten Ausdruck gefunden hat, so bewegen wir uns in einem verwörrenen Begriffscomplexe, und wenn wir Wendelins Stellung zur Frage nach der invisibilis präcisiren wollen, so können wir es wiederum nur so, daß wir ihm zwar das Verdienst zuerkennen, der Kirche überhaupt eine Stellung im dogmatischen Lehrgebäude angewiesen zu haben, welche ihrer geschichtlichen Bedeutung entspricht, daß er aber wegen seiner Gebundenheit an das symbolum apostolicum, richtiger romanum, an einer begrifflich reinen Unterscheidung zwischen visibilis und invisibilis verhindert war.

Um gegen die alten Orthodoxen ganz gerecht zu sein, darf man nicht übersehen, daß sie, sobald sie gründlicher auf die Sache eingehen, meistentheils die Mehrdeutigkeit des Wortes ecclesia oder der diesem Worte im Allgemeinen entsprechenden biblischen Ausdrücke in dem biblischen Sprachgebrauche nicht bloß zugeben, sondern sogar einläßlich erörtern. So schreibt z. B. Samuel Maresius Collegium theologicum seu systema breve, 6. Ausgabe, loc. XV de ecclesiae nomine et partibus p. 341 sqq.: Ecclesia werde in der heiligen Schrift genommen 1) in genere pro quolibet coetu, etiam tumultuantium et malignantium, 2) bisweilen für den mystischen Leib Christi; 3) zuweilen für einzelne Genossenschaften der Gläubigen, wie die Gemeinde zu Rom oder zu Korinth; 4) jeweils nur für die Vorsteher im Gegensatz zum gläubigen Volk; 5) am Häufigsten für jene allgemeine Gesellschaft und religiöse Menge der den Glauben an Christum bekennenden Menschen, welche aus dem ganzen Menschengeschlecht durch Gottes Wort gesammelt und zum Dienste Gottes und zu ewiger Glückseligkeit in besonderer Weise berufen ist. In dieser letztern Rücksicht sei im symbolum von der Kirche die Rede und

komme ihr hauptsächlich in Unterscheidung vom Zustande unter dem alten Bunde im neuen Bund der Name katholisch zu und zwar respectu locorum, personarum, temporis, partium. Daraus folgert Maresius ohne Weiteres den Hussitischen Kirchenbegriff. In der Kirche seien die Einen nur äußerlich, die Andern auch innerlich, weßhalb den Einen der Name membrum ecclesiae nur aequivoce, den Andern dagegen univoce eigne. Der Angriff der Gegner auf die Unsichtbarkeit der Kirche scheitere an den verschiedensten Bibelstellen. Habet quidem ecclesia nomen a vocatione, sed ab ea, quae fluit ex praedestinatione, uti modo visum: et ei corpori mystico sua insunt organa vitae et operationis spiritualis, nempe Spiritus sanctus et fides aliaeque virtutes theologicae et morales, quae ab ipsa electione fluunt. Da nun Maresius wenige Zeilen nachher, wie er von den catechumeni et excommunicati spricht, sagt: quos dum negant Pontificii esse membra ecclesiae et nihilominus pertendunt posse servari, agnoscunt contra seipsos, non esse de necessitate salutis, ut quis sit visibile membrum visibilis ecclesiae, und da er doch im Uebrigen den Kirchenbegriff mit der Lehre vom Kirchenregiment und Allem, was hiemit zusammenhängt, vollständig entwickelt, ohne auf den Unterschied von visibilis et invisibilis sich einzulassen, so erhellt deutlich, daß diese Bezeichnungen als dogmatische termini zwar für den protestantischen Gedanken wirklich bezeichnend, aber doch viel eher durch die gegnerische Polemik als durch die innere Nothwendigkeit evangelischer Glaubensdarstellung in allgemeinen Gebrauch gekommen sind. Erst im folgenden locus (S. 395), wo er von den adjuncta ecclesiae zu handeln beginnt, bringt Maresius eine genauere Darlegung der invisibilitas, und auch hier ist es wieder unverkennbar, daß die Unterscheidung vom Dogmatiker zwar acceptirt wird, aber als eine solche, welche keineswegs gerade dieser Ausdrücke bedurft hätte, sondern an sich durch nominis ecclesiae acceptio primaria, d. h. durch die Definition der Kirche als Gemeinschaft der Erwählten und Vereinigung derselben als eines Leibes mit dem Haupte Christus vollständig ausgedrückt wäre.

Maresius verwahrt sich, wie manche andere Protestanten, ausdrücklich dagegen, als ob er mit visibilis und invisibilis die

Kirche zu einer doppelten mache; wie die Verleumdung der Papisten laute. Allein diese sogenannte Verleumdung ist, die Sache bei Licht betrachtet, doch nicht so ohne allen Grund. Zwar nennt Maresius nur electio, fides, caritas, quae sunt formalia verae ecclesiae als das Unsichtbare. Demnach scheint es, als ob er den Kirchenbegriff Luthers adoptire, wenigstens was die Unsichtbarkeit anlangt. Aber hier kömmt nur zu Tage, daß auch Luthers betreffende Aufstellungen keineswegs genügen. Denn sobald man mit denselben Ernst macht, gelangt man sofort zu einer Unterscheidung von zwei in einander vorhandenen und doch nicht in einander aufgehenden Gemeinschaften. Das sollten die Protestanten frischweg zugeben. Es ist nicht ehrenvoll für den Protestanten, sei er Lutheraner oder Reformirter, sich vor papistischer Nachrede zu fürchten. Zwischen den Päbstlichen und den Evangelischen handelt es sich ja nicht bloß um Mißverständnisse; sondern was uns von den Päbstlichen in Bezug auf den Kirchenbegriff trennt, Das verbindet uns gerade mit Christo. Wenn uns nun vorgeworfen wird, wir stellten eine doppelte Kirche auf, so ist Dies nicht bloße calumnia Pontificiorum, sondern protestantische Thesis, so lange wir uns nicht entschließen können, in unserm Glaubensbekenntnisse Kirche durch Reich Gottes zu ersetzen. Wir können unter der Herrschaft des Sprachgebrauches, den wir unrevidirt übernommen haben, Dem nicht entgehen, daß wir ecclesiam duplicem machen. Es ist der nothwendige Behelf, der natürliche Ausdruck für die Behauptung der Protestanten, daß zwar die Kirche niemals untergehen könne, vielmehr immer wieder durch die größten Bedrängnisse sich zu sichtbarer Gemeinschaft hindurcharbeite, daß sie aber zu Zeiten den Sinnen doch nicht mehr wahrnehmbar existire. Könnte der Protestantismus sich nur entschließen, den Begriff der Kirche auf Das zu beschränken, was diese ihrer Natur nach ist, nämlich die weltliche Gestalt des Gottesreiches, das nicht von dieser Welt ist!

Auch Gisbert Voetius Disput. select. tom. V ereifert sich in seinen determinationes aliquot de ecclesia § 2 dafür, daß die Unterscheidung in visibilem et in invisibilem nicht generis in species aut speciei infimae in individua sei; sed est distinctio ecclesiae, secundum diversos status interiorem scil.

et exteriorem consideratae. Und der viel spätere Daniel Wyttenbach Tentamen theol. dogm., Tom. III, § 1315 wiederholt denselben Gedanken. Aber bei beiden Dogmatikern ist dieser Bemerkung weiter keine Folge gegeben. Wyttenbach bringt nur Traditionelles, und Voetius hält seine Erörterungen in so knöcherner Manier und so ohne tieferes Eingehen auf die religiöse Seite der Frage, daß wir füglich von denselben Umgang nehmen dürfen.

Daß durch die Föderalisten eine lebendigere Behandlung des Kirchenbegriffes Platz gewonnen, läßt sich von vornherein erwarten. Momma, Witsius, Braun haben das föderalistische System theils übertrieben, theils mit den gewöhnlichen orthodoxen Auffassungen vermittelt. Sie bieten über unser Lehrstück Nichts, was besondere Erwähnung verdiente. Das eigentlich Föderalistische ist bei Coccejus, dem Stifter der Schule, in anregenderer und frappanterer Darstellung zu finden. Diejenige Veranstaltung Gottes, durch welche das Menschengeschlecht aus der Sünde errettet wurde, ist die Ersetzung des foedus operum durch das foedus gratiae. Wo das foedus gratiae waltet, da ist also Reich Gottes. Damit es aber unter den Menschen ins Leben trete, bedarf der Mensch einer heilskräftigen Berufung, und da nun der Ursprung der Kirche innerhalb des unter den Fluch gerathenen Menschengeschlechtes, der Urheber aber in dem erwählenden und von der Welt absondernden Gott zu suchen ist, so kann die Kirche nur per vocationem zu Stande kommen. Demgemäß wird Summa theol. cap. 78 de habitudine ecclesiae ad regnum mundanum § 4—7 ein dem Lutherischen sehr ähnlicher Begriff von der Unsichtbarkeit der Kirche entwickelt. Allein es ist zu unterscheiden zwischen dem Offenbarwerden des Wortes Gottes und dem Offenbarwerden der δόκιμοι. Wir können nicht unfehlbar wie Gott über die Menschen richten und haben uns deßhalb an den coetus vocatorum anzuschließen.

Ganz richtig und im Geiste seiner Confession faßt Coccejus die Kirche als das Produkt des foedus gratiae auf. Indem er sich an Luthers Bestimmung der Unsichtbarkeit der Kirche anschließt, bringt er, das Traditionelle durchbrechend, ein wesentliches Moment zur Geltung. Aber ununterschieden vom regnum Christi

bleibt die Kirche das schließliche Ergebnis der Weltentwicklung vgl. c. 86 de regno ecclesiae § 1. Wir sehen aus Coccejus c. 40, § 18sqq., daß die Unterscheidung zwischen visibilis et invisibilis in engstem Zusammenhange steht mit der Unterscheidung der beiden foedera; allein auch hier, wie in so manchem Punkte ist Coccejus mehr anregend, als daß er seinen reichen und fruchtbaren Gedanken die volle und befriedigende dogmatische Gestalt zu geben vermocht hätte.

Melchior Leydecker De veritate religionis reformatae gehört nicht eigentlich zu den Föderalisten, reiht sich hier aber doch ungezwungen an. Ich hebe ihn vorzüglich deßhalb hervor, weil er, so weit es die Voraussetzungen der Schule, resp. der protestantischen Tradition zulassen, die Unterscheidung zwischen visibilis et invisibilis in besonders guter Weise einführt und begründet. Nachdem die fünf ersten Bücher die Oekonomien der drei trinitarischen Personen besprochen, handelt das sechste von der Kirche, als dem objectum oeconomiae ss. trinitatis. Zugleich aber ist sie auch effectus dieser Oekonomie. Wie es die reformirten Orthodoxen, namentlich die föderalistischen lieben, wird die Kirche theils als Reich Gottes, theils als Volk Gottes geschildert, immer aber als Objekt und Effekt 1) aeternae praedestinationis, 2) redemptionis, 3) regenerationis. So wird zugleich der prädestinatianische und der historische Standpunkt gewahrt. Denn so kann behauptet werden, daß die Kirche nicht bloß an sich Ausführung ewiger Decrete, sondern auch geschichtlich ex vocatione ist und in der mystischen Gemeinschaft mit Christus als dem Haupte ihren Bestand hat. Daran knüpft nun Leydecker die Bemerkung, daß die sichtbare Kirche als die nothwendige Erscheinungsform der unsichtbaren aus dieser entstehe, wie die Liebe zu den Gläubigen nothwendig aus dem Wesen der Wiedergeburt folge, c. I, § 25. — Die weitere Ausführung ist ohne specielles Interesse; aber die praktische Bedeutung (auch in homiletischer und katechetischer Beziehung), die dieser Erkenntnis des genetischen Verhältnisses zwischen visibilis et invisibilis zukömmt, liegt auf der Hand.

In eigenthümlicher Weise sucht Peter van Mastricht Theoretico-practica theologia (Ausg. von 1724) die Einheit der

Kirche zugleich mit dem Unterschiede zwischen visibilis et invisibilis zu retten. Es sei überhaupt nur Eine Kirche; diese aber sei unsichtbar, quoad formam et statum suum internum, unionem scil. cum Christo, quae fide peragitur, sichtbar hingegen quoad formam et statum externum, professionem scilicet. Natürlich sei sie nicht tota simul sichtbar, sondern nur in suis partibus, aber auch nicht bloß in membris singularibus, sondern auch in congregationibus membrorum distinctis, durch die nicht bloß die Kirche sichtbar werde, sondern auch in verschiedene Particularkirchen auseinandergehe. Als sichtbare aber sei sie mehr oder weniger conspicua oder auch geradezu latens, welch Letzteres zu geschehen pflege per haereses, persecutiones et profanos mores grassantes.

Das ist gewiß viel eher Luthers als Zwingli's Lehre. Wir treffen übrigens diese Unterscheidung zwischen visibilitas und conspicuitas der Kirche auch bei einem andern nicht weniger berühmten Orthodoxen jener Zeit an, der zugleich das Herkömmliche in schärferer Weise ausspricht.

Franz Turrettini Institutio theologiae elencticae pars III gibt S. 9 dreierlei Bedeutungen des Wortes ecclesia an, die unsichtbare, die sichtbare und die repräsentative Kirche. Zwingli hatte in seiner bahnbrechenden Periode die Stelle Mtth. 18, 7 dazu verwendet, um seinen Begriff von der sichtbaren Kirche als der einzelnen Kilchhöre zu begründen. Hier muß derselbe Ausspruch Christi dazu dienen, eine reformirte ecclesia repraesentativa, d. h. an der Stelle der römischen Hierarchie die Kirchenherrschaft der Presbyter mit dem Pfarrer an der Spitze zu begründen. Im reformatorisch reformirten Geiste ist Dies nicht gedacht.

Als Glieder der wahren Kirche dürfen, wie Turrettini loc. XVIII, quaest. 3 in Uebereinstimmung mit allen Reformirten lehrt, nur die electi betrachtet werden. Ausdrücklich aber verwahrt er sich S. 24 dagegen, daß sola electio zur Begründung der Mitgliedschaft genüge, da nämlich die vocatio hinzukommen müsse und zwar efficax. Ehe ein Erwählter efficaciter berufen sei, gehöre er nur destinatione, noch nicht actu zur Kirche. Quaest. 7 spricht Turrettini von der invisibilitas. Die geschichtliche Einleitung ist bemerkenswerth. Die Papisten hätten gelehrt, weil die Protestanten ihre Kirche vor Luthers Auftreten nicht nachweisen konnten,

ſo ſei von ihnen die Unterſcheidung einer ſichtbaren und einer unſichtbaren Kirche ausgeſonnen worden. Allein Dies ſei gar nicht der Frage entſprechend. Wenn früher die Kirche ſo zahlreich und ſo wahrnehmbar geweſen wäre wie jetzt, ſo müßte doch die katholiſche Kirche unſichtbar genannt werden. Was die Papiſten über den Urſprung der Unterſcheidung vorbringen, Das gehöre gar nicht in die Beſprechung der vorliegenden Frage, ſondern zu der erſt ſpäter zu behandelnden Controverſe de perpetua eminentia et conspicuitate ecclesiae quoad statum externum. Der wahre Urſprung der Frage ſei vielmehr der, daß die Papiſten die Streitfragen über Ablaß, Rechtfertigung und Bußwerke aus der Schrift nicht in einem ihnen günſtigen Sinne entſcheiden konnten und deßhalb vor das Tribunal der Kirche brachten. Da nun ihnen zufolge die Kirche nur in der ſichtbaren Hierarchie beſtand, ſo habe Luther nicht bloß dieſes Tribunal nicht anerkannt, ſondern auch nicht einmal zugegeben, daß die Hierarchie Kirche genannt werden dürfe. Denn die wahre Kirche ſei nicht nach dem äußerlichen Bekenntnis oder nach der Unterwerfung unter den römiſchen Pontifex zu bemeſſen, ſondern allein nach dem Glauben und der innerlichen Frömmigkeit, die nicht unter die Sinne fallen. Die Frage nach der Unſichtbarkeit könne demnach minder nothwendig erſcheinen, wenn man zuvor ſchon zwiſchen dem status internus et externus unterſchieden und wenn man feſtgeſtellt habe, daß die Kirche nur aus den erwählten und berufenen Gläubigen beſtehe. Es ſei klar, daß danach die Kirche unſichtbar genannt werden dürfe; aber um der außerordentlichen Wichtigkeit der Sache willen, müſſe eine eingehende Unterſuchung angeſtellt werden.

Aus dieſer Unterſuchung möge hier nur der Beweis eine Stelle finden, welcher von Turrettini für die orthodoxe proteſtantiſche Anſicht gegeben wird. Turrettini führt denſelben: 1) ex natura ecclesiae, quae ex solis fidelibus constat; 2) aus Röm. 2, 28; 3) ex forma et adjunctis ecclesiae, d. h. aus der Thatſache, daß das die Kirche Conſtituirende, electio, vocatio efficax, unio cum Christo, spiritus, fides, regeneratio, inscriptio legis in cordibus, cultus λογικός et spiritualis, etwas Unſichtbares und Innerliches ſei; 4) ex capite Christo; 5) aus dem Umſtande, daß wir im Symbol die Kirche zu glauben geheißen werden [!],

ein Glaubensobjekt aber immer etwas Unsichtbares sei; 6) aus Luc. 18, 20, da die Kirche das Reich Christi sei; 7) aus Evang. Joh. 4, 23, wo die wahren Anbeter, qui constituunt veram et proprie dictam ecclesiam, als Solche bezeichnet werden, welche im Geist und in der Wahrheit anbeten, was sinnlich nicht wahrnehmbar ist.

Leonhard Riissens Summa theologiae ist im Allgemeinen und ganz besonders in diesem Lehrstück nur ein Auszug aus Turrettini's großem Werke. Beim jüngern Friedrich Spanheim wird in dem Controversiarum de religione elenchus der betreffende Streitpunkt ohne irgend welche eindringende Erörterung erwähnt. Auch Rudolph Rudolphs Commentar zum Pfälzer Katechismus bietet nichts Nennenswerthes hierüber, die eine Bemerkung S. 301 ausgenommen, daß die dem Propheten Elias unsichtbar gewordene Kirche den götzendienerischen Feinden doch nicht habe unbekannt gewesen sein können, da sie ja wohl wußten, weßhalb sie ihn verfolgten. Es kömmt also doch immer darauf hinaus, daß das Reich Gottes, soweit es Gemeinschaft von lebenden Erdenbewohnern ist, sichtbar wird, und daß demnach auch Dasjenige, was die Protestanten mit Recht von der sichtbaren Kirche als solcher unterschieden wissen wollen, nicht in der Unsichtbarkeit verharrt. Ein anderer berühmter Commentator des Heidelberger Katechismus, Hermann Alexander Roell, vermeidet deßhalb in seiner Auslegung von Fr. 54 und 55 die Ausdrücke visibilis et invisibilis und gibt auch der Sache nach diese Unterscheidung im traditionellen Sinne nicht. Für ihn gibt es im eigentlichen Wortverstande nur Eine Kirche als ecclesia vera, die streng prädestinatianisch und föderalistisch, vom Verfasser als die durch professio veritatis et exercitium pietatis sich kundgebende gelehrt wird. Illa ecclesia, civitas Babylon, unde alii propter errores exiverunt, ist S. 393 die meretrix der apocalypsis und nichts Anderes als das Pabstthum.

Am Ende dieses Zeitraumes stehen noch ein Paar hochangesehene Dogmatiker, welche einen Ueberblick und Rückblick auf die gesammte orthodoxe Lehrentwicklung gestatten. Benedikt Pictet Theologia christiana 1696 eröffnet S. 811 das von der Kirche handelnde 13. Buch seines Werkes mit der Erklärung:

Hactenus de officiis et beneficiis Christi diximus; jam ordo postulat, ut de ecclesia, cui uni destinantur et applicanda veniunt, dicamus; nec enim alium in finem venit Servator in mundum, quam ut ecclesiam sibi compararet et ad communionem gratiae et gloriae vocaret. Man muß ſich dieſe durchaus orthodoxe Aeußerung vor Augen halten, wenn man die einzelnen Beſtimmungen der Orthodoxie über die Lehre von der Kirche in ihrem Zuſammenhange verſtehen will. Das Heilswerk und die ganze Erſcheinung des Heilandes im Fleiſche gilt nach reformirter Anſchauung nur den dazu Beſtimmten, den zum Heile Vorausbeſtimmten. Ihre Totalität iſt die Kirche; aber dieſe iſt nicht bloß die Geſammtheit der Erwählten ohne Weiteres, ſondern ſofern ſich an ihnen das in Chriſto ſich verwirklichende Decret vollzieht; alſo können die Erwählten nur inſofern als Glieder der Kirche betrachtet werden, als ſie durch die wirkſame Berufung mit Chriſto thatſächlich vereinigt werden. So iſt die Hauptbeſtimmung des Begriffs der wahren Kirche ſchon gegeben, nämlich ihre Bezeichnung als Corpus Christi mysticum, und die Antitheſe gegen den römiſchen Kirchenbegriff iſt fertig. Vor der donatiſtiſchen Verirrung bewahrt aber die Geſammtanſchauung der Confeſſion, nämlich die Lehre, daß die ganze Weltentwicklung Ausführung des Decretes ſei. Denn wollte man eine vor der Zeit von der palea gereinigte Kirche, ſo würde man nicht mehr eine Ausführung des Decretes, ſondern an die Stelle der auf die Herausarbeitung der Kirche abzielenden Weltgeſchichte eine eigenmächtige, alſo nichtige, in ſich ſelbſt ſowohl ohnmächtige als unwahre bloße Idee haben und ſetzen. Daß es ſo ſein muß, wie es iſt, weil das in der Zeit Geſchehende medium exsecutionis des Decretes und alſo von Gott vorher verſehen iſt, das iſt ja gerade das Axiom der reformirten Weltanſicht. Alſo kann man nicht gleichgültig gegen die das Bleibende verwirklichenden äußern Mittel ſein; aber dieſe ſind ſelber nicht zum Bleiben beſtimmt, ſondern nur das ſeiner Zeit abzutragende Gerüſte, und darum iſt die wahre Kirche Etwas, was jetzt nur in ſehr eingeſchränktem Sinne ſichtbar ſein kann.

Ueber den Unterſchied zwiſchen visibilis et invisibilis bringt Pictet nichts Beſonderes vor. Er lehnt ſich in allem Weſentlichen

an seinen Genfer Landsmann Turrettini an. Nur c. VI (p. 833) ist beachtenswerth, daß, nachdem pura verbi divini praedicatio, legitima sacramentorum administratio und disciplinae exercitium in Uebereinstimmung mit den übrigen orthodoxen Reformirten als die drei notae der wahren Kirche angegeben worden sind, hinzugefügt wird: Sed inprimis puram verbi divini praedicationem; nam non parem habet necessitatis gradum sacramentorum administratio, quae abesse ad tempus potest, ut visum in ecclesia Israelitica in deserto, quae circumcisione caruit: idem dicimus de disciplinae exercitio.

Das opus palmare der reformirten orthodoxen Dogmatik ist Joh. Heinr. Heideggers Corpus theologiae christianae. Im 2. Bande S. 503—553 handelt locus XXVI von der Kirche. Das Hierhergehörige ist, um die Gesammtlehre der Confession im Auszuge hier mitzutheilen, Folgendes:

Die electi sind das Object des foedus gratiae, und zwar kömmt ihnen als durch innige gegenseitige Gemeinschaft Verbundene der Name „Kirche" zu. Ecclesia bedeutet in der heiligen Schrift nirgends ein bloßes heiliges Gebäude, vielmehr immer eine heilige Genossenschaft berufener Menschen. In eigentlicher und hervorragender Weise ist Kirche coetus seu collectio hominum electorum, vocatorum et fidelium, quos Deus per verbum et spiritum e statu peccati in statum gratiae et ad aeternam gloriam vocat. Nur von dieser Kirche ist die Rede, wenn in der Schrift der Kirche besondere Verheißungen gegeben werden. Vocatio ecclesiam facit; unio et communio [scilic. membrorum cum Christo] ostendit; fides constituit, utpote quae ecclesiae τὸ εἶναι suum impartitur. Die Kirche ist Christo ihrem Haupte sowohl unterworfen als geeint, und dadurch sind auch ihre Glieder unter sich mit einander verbunden. Die communio sanctorum ist die Erklärung des Wesens der Kirche und bezieht sich theils auf die Gemeinschaft der Glieder mit dem Haupte, theils auf ihre Gemeinschaft unter einander, wonach sie alle Güter gemein haben. Anschaulich und lebendig wird die von Calvin und Ursin gegebene Auslegung des Ausdruckes weiter entwickelt. Mit § 14 beginnt die Lehre von der Unsichtbarkeit der Kirche. Heidegger macht zuerst electio,

quae ecclesiam destinat, vocatio, quae eam efficit, et fides, quae eam constituit, als Dasjenige namhaft, um deſſen willen die Kirche, welche Chriſtum zum Haupt und Könige habe, nicht von dieſer Welt ſein und nicht die Natur eines glänzenden und ſcheinenden Weltreizes beſitzen könne.

Vielmehr ſei die Natur dieſer Kirche ſo, daß dieſe ein Glaubensgegenſtand ſei. Eben deßhalb könne aber auch nur Gott die wahren Glieder der Kirche, die echten Schafe Chriſti kennen. Nichts deſto weniger vermögen wir aus den Wirkungen des die Kirche Hervorbringenden und Belebenden zu erſehen, wo die Kirche iſt, alſo auch, ob dieſe oder jene Gemeinſchaft zu ihr gehöre, wenn auch nur Gott in Bezug auf die einzelnen Menſchen unfehlbares Urtheil hat. Sichtbare äußere Zeichen ſeien es ja keineswegs, in welchen jede menſchliche Gemeinſchaft beſtehe; denn wenn es ſich auch ſo in der natürlichen bürgerlichen Gemeinſchaft und in der äußern kirchlichen verhalte, ſo ſtände es doch in geiſtlicher Gemeinſchaft anders; was dieſe zuſammenhalte, der Geiſt, der Glaube, die ungeheuchelte Liebe, ſei nur Gottes Auge kund und offenbar.

Heidegger überſieht hier, daß auch in den natürlichen Gemeinſchaften ein unſichtbares Band, ein unſichtbarer Gemeingeiſt vorhanden ſein muß, wenn ſich die Gemeinſchaft erhalten ſoll. Denn was iſt der Patriotismus und das Nationalgefühl, der Corpsgeiſt und das Standesbewußtſein Anderes? Nehmen wir ſolche Gefühle aus den betreffenden Körperſchaften oder Genoſſenſchaften weg, ſo gehen dieſe unrettbar dem Verfall entgegen. Aber darin hat Heidegger Recht, daß in dem Reiche Chriſti noch vielmehr als in allen andern Gemeinſchaften das Weſentlichſte unſichtbar iſt, und auch darin hat er den gemeinſam proteſtantiſchen Gedanken ſehr richtig erfaßt, daß er die Unſichtbarkeit in erſter Linie auf die der Kirche inwohnende Gemeinſchaft mit Chriſto und die daraus fließenden Gnadengüter bezieht, worin er mehr auf Luthers Fährte wandelt, dann aber hieraus auch die Unſichtbarkeit, weil nicht mit Untrüglichkeit erkennbare Zugehörigkeit der einzelnen Menſchen zur Kirche ableitet, was der bei Zwingli vorherrſchende Geſichtspunkt iſt.

Der Kirche haben wir uns, fährt § 15 fort, unter Gefahr des ewigen Todes anzuſchließen, aber nur nach innerer Gemein-

schaft ohne Weiteres, nach äußerer nur bedingungsweise, nämlich so weit es Zeit und andere Verhältnisse gestatten. Eine sehr beachtenswerthe Erklärung gibt § 21 über den Begriff des Katholischen. Derselbe wird, da es ja (§ 20) eine vox ἄγραφος, d. h. ein nicht buchstäblicher in der heiligen Schrift enthaltener Ausdruck sei, aus dem Sinn des Etymon abgeleitet. Gleichwie nämlich die Philosophen katholisch oder lateinisch universale nicht ex actu, sondern ex potentia definiren, indem sie Dasjenige καθόλου statuiren, was seiner Natur nach geeignet sei, in mehreren Dingen zu sein, so werde Kirche, Glaube, Religion so genannt, nicht als Das, was zu Einer Zeit Viele befolgen oder bekennen, sondern was Viele an irgend einem Ort oder Zeit bekennen können, oder weil Viele es bekennen sollten. Gleicher Weise sei nicht diejenige Kirche katholisch, welche viele zu gleicher Zeit berufene Erwählte und Gläubige umfaßt, sondern diejenige, welche Viele umfassen kann. In gründlicher und ansprechender Weise wird weiterhin ausgeführt, daß die Gemeinschaft der Heiligen, so wie die Versammlungen der Gläubigen, also das gesammte kirchliche Leben mit seinen Zusammenkünften eine nothwendige Folge davon seien, daß der Mensch von Natur ein ζῶον πολιτικόν ist. Aber daß diese Gemeinschaft zugleich mit christlicher Freiheit bestehe, ist eine Folge von Glaube, Liebe und Klugheit. Zum Heile sind diese äußerlichen Zusammenkünfte nur limitirter Weise nothwendig, und wo sie um der Noth der Zeit willen nicht stattfinden können, da tröstet den Gläubigen die innerliche, durch Christum bewahrte Gemeinschaft mit den gläubigen Erwählten.

Dieser letztere Gedanke ist es gewiß, der dem Dogma von der unsichtbaren Kirche in den evangelischen Kreisen, namentlich in confessionell freisinnigen und praktisch gläubigen, so viele Liebe zugewendet hat. Das Herz wird ja einem jeden Menschen, welcher Christum und die Brüder lieb hat, bei dem Gedanken warm, daß er einer über den ganzen Erdkreis verbreiteten, in allen kirchlichen Denominationen vorhandenen und in Christo vereinigten Genossenschaft von Erben des ewigen Lebens angehört. Ist es nicht die unsichtbare Kirche, mit der einst Elias von Gott selbst getröstet wurde? Ist es nicht sie, mit der wir uns über die Misere des Confessionalismus, wie über die Prüfungen einer ungläubigen

Zeitſtrömung erheben? Auch das unvollkommen gefaßte Dogma hat reichen Segen geſtiftet. Die innerliche Frömmigkeit des evangeliſchen Gemüthes nährt ſich an dieſer proteſtantiſchen Idee nicht minder kräftig, als die ſinnliche Andacht der Römiſchen an dem ſichtbaren Glanz ihrer Pabſtkirche. Daß Heidegger auch von ſolchen religiöſen Erfahrungen weiß, iſt mit ein Zeichen von dem lebendigen chriſtlichen Geiſt, in welchem ſein ebenſoſehr durch erbauliche Stimmung, wie durch gründliche Gelehrſamkeit ausgezeichnetes Corpus theologiae verfaßt iſt.

Die Gläubigen können aber nicht bloß wieder mit Gläubigen, ſondern müſſen vielfach mit Heuchlern religiöſe Gemeinſchaft pflegen. § 29: Daraus fließt ein anderer in der Schrift auch vorkommender Begriff der Kirche, nämlich daß ſie ſei coetus seu congregatio eorum, qui Christum Dominum suum profitentur et verbi divini praedicati ac sacramentorum communione sociantur. Es wird aber nicht jedwede den Namen Chriſti bekennende Menge Kirche genannt, ſondern nur eine ſolche Menge, welche wahrhaft Gläubige und Heilige in ſich hat. Deßhalb nehmen wir nicht zwei Kirchen an. Denn die eigentlicher und erhabenerer Weiſe ſogenannte Kirche exiſtirt, ſo lange ſie auf Erden ſtreitet, nicht für ſich allein und geſondert. Es iſt alſo nur eine verſchiedene Betrachtungsweiſe. § 31: Nominis duntaxat ambiguitatem notamus, et diversas ejusdem ecclesiae σχέσεις, prout illa vel seorsim consideratur vel una cum hypocritis commixta est, distinguimus.

Wir kommen hier zu einem Punkte, über welchen die orthodoxen Darſtellungen offenbar noch nicht Licht genug verbreitet haben, auch Heidegger nicht. Zwar müſſen wir zugeben, daß die Orthodoxie, nachdem ſie einmal die Kirche als das Objekt und den Effekt der Heilsoffenbarung definirt hatte, berechtiget war, die unter dem Kirchennamen gehende Gemeinſchaft von Gläubigen und Heuchlern als Etwas zu bezeichnen, was eigentlich gar nicht Kirche ſei und dieſen Namen nur improprie führe. Allein abgeſehen davon, daß auch die proprie et augustius dicta ecclesia einerſeits alle electi, wenigſtens in der göttlichen Präſcienz, andrerſeits nur die electi vocati et credentes umſchließt, iſt die Kirche doch gerade als die irdiſche Anſtalt die Vermittlerin, durch die den electi die vocatio, alſo die volle Theilhaberſchaft zukömmt. Dieſe

Mütterlichkeit der Kirche muß im dogmatischen Begriff mit ausgedrückt werden, und daß das Glaubensbewußtsein der Protestanten sich so einseitig an die proprie dicta ecclesia heftet, ohne die ethisch-religiöse, die praktische Bedeutung der, ich will hier lieber sagen unvollkommenen, weil aus Gläubigen, Heuchlern und offen Ungläubigen bestehenden Kirche zu würdigen, ist gewiß eine der Hauptursachen der so häufigen und so vielfach ihres Zieles verfehlenden kirchlichen Secessionen im Protestantismus. Diejenige Genossenschaft, durch welche sich den electi die vocatio vermittelt, ist keine andere als die von der Orthodoxie als improprie dicta bezeichnete Kirche. Gerade dadurch, daß die Kirche ihre Thüren allem Volk aufthut, sofern es nur den Namen Jesu Christi bekennen will, gelangt die vocatio an die Vorherversehenen. Gewiß kann eine Anstalt nur so weit als Heilsanstalt wirken, als in ihr schon Heil und also auch, da dieses in den Menschen ist, Heilsgemeinschaft enthalten ist. Aber die Heilsgemeinschaft erhält und erweitert sich naturnothwendig nur dadurch, daß sie sich nicht in sich selber abschließt, sondern missionirend, katechetisch und seelsorgerlich wirkt. Dadurch ist ihr reiner heilsgemeinschaftlicher Charakter schon alterirt und durch die Gemeinschaft mit Nicht- oder Nochnicht-Credentes versetzt. Durch die uneigentliche Kirche wirkt also die eigentliche Kirche sich selber aus. Dieser Thatbestand wird auch dadurch nicht verändert, daß sich etwa eine Gemeinschaft als église libre constituirt, um desto sicherer, und getreuer in dieser Absonderung Jesu Christo dem chef unique de l'église dienen und anhangen zu können. Sie muß ihre Kirche doch immer auf die Gefahr hin etabliren, hypocrites unter ihren Gliedern zu besitzen, und schon um der katechetischen Aufgabe willen gegenüber dem heranwachsenden Geschlechte, so wie wegen der von allen Christen anzuerkennenden Verpflichtung auf das judicium caritatis muß sich jede mit juristisch faßbarem Charakter ausgerüstete religiöse Genossenschaft gefallen lassen, ecclesia improprie dicta nicht bloß zu heißen, sondern auch zu sein.

Heidegger unterscheidet nun zwischen ecclesia externa et improprie dicta und ecclesia falsa. Die erstere, meint er § 32, müsse vor der letztern durch bestimmte Merkmale ausgezeichnet sein. Jeder Einzelne sei gehalten, sich selber durch die Kennzeichen

des thätigen Glaubens, der geduldigen Hoffnung und der arbeitsamen Liebe zu erforschen, ob er selber ein wahres und lebendiges Glied sei; in Bezug auf die Nächsten aber gelte das judicium caritatis, das die Gewißheit wahrscheinlich mache. Für die allgemeine sichtbare Kirche seien die Merkmale nicht controvers, nämlich Taufe und äußerliches Glaubensbekenntnis. Für die sichtbaren Einzelkirchen, von denen die einen reiner, die andern unreiner seien, gelte zwar auch das Urtheil der Liebe, doch müsse demselben das Urtheil der Wahrheit vorangehen. Sichere Kennzeichen der wahren sichtbaren Kirche sind nach § 36: 1) professio fidei in Christo conformata verbo Dei de Christo, woraus 2) fließen praedicatio publica verbi Dei et administratio sacramentorum, und endlich als ebenfalls wesentliches und eigenthümliches Kennzeichen 3) cum societas quaevis ordine aliquo contineatur, qui certarum legum constitutione et observatione custoditur, ad plenam ecclesiae notificationem quodam etiam ecclesiae regimine seu disciplina cum ecclesiae natura consentanea opus est. Heidegger bemüht sich also, so weit es die Voraussetzungen der Schule gestatten, die Kirche nicht bloß als Volk, sondern auch als Reich oder Staat aufzufassen. § 38 bemerkt er, es sei noch Dreierlei festzuhalten: 1) Das Offenbarwerden der Kirche sei nicht der Art, daß durch dasselbe irgend einem Beliebigen feststehe, welches die wahrhaft Gläubigen seien, sondern daß im Allgemeinen feststehe, Gott habe immer noch ein Volk in der Welt und eine Kirche, die er von Irrthümern und Aergernissen reinigen wolle, jeder Gläubige aber bei sich selbst durch das Unterpfand des Geistes gewiß sein könne hinsichtlich der Gemeinschaft der Heiligen, und daß er mit gutem Gewissen könne Bekenntnis, Geduld, Fleiß und Werke als Zeugnisse seines Glaubens anführen, um bei den Menschen unsträflich und unverdammlich zu sein; 2) die Kennzeichen unterscheiden sich in Bezug auf ihre Nothwendigkeit dem Grade nach, da zum Sichtbarwerden der Kirche die reine Predigt absolut, die rechtmäßige Sacramentsverwaltung nicht unbedingt und die Kirchenzucht, sofern keine Anarchie einreißt, noch viel weniger nothwendig ist; 3) nicht bloß bei den Gläubigen, sondern auch bei den Ungläubigen gelten die Kennzeichen, bei jenen, um sie zu bestärken, bei diesen um sie zur Er-

kenntnis der wahren Kirche zu bringen. Denn wodurch die Kirche gesammelt wird und worin sie besteht, daran wird sie auch von den Ungläubigen erkannt, da die Erkenntnis sich durch die Ursachen vermittelt. Als gläubige und redende wird die sichtbare Kirche offenbar, doch nur Denen, welche in der Lage sind, das Wort zu hören und das Thun der Christen zu sehen. In den Personen und in den Versammlungen wird die äußere Kirche sichtbar. Die geringe Anzahl macht sie nicht unsichtbar. Immer muß unterschieden werden zwischen dem visibilem und dem conspicuam esse.

Eine sehr beachtenswerthe Bemerkung ist es endlich, wenn Heidegger § 53 sagt, allerdings sei die Kirche das regnum Christi, aber nur jene katholische sei Dies in absoluter Weise, oder relativ betrachtet sei sie es in der sichtbaren Partikularkirche, in der Berufene, Erwählte und Gläubige sind, hingegen nicht in einer Gemeinschaft von bloß Berufenen, aber nicht Erwählten. Ja gewiß ist Dasjenige, was die Orthodoxen die katholische Kirche nannten, nichts Anderes als das Reich Christi; aber diese Erkenntnis blieb für die Dogmatik ein todtes Capital. Joh. Friedr. Stapfer gab Institutiones theologiae polemicae universae, Tom. I, cap. III scil. 20 der gesammten Lehre vom Reiche Gottes und von der Kirche die gemeinsame Ueberschrift de civitate Dei und begann diesen Abschnitt mit den Worten: Cum civitas haec constet ex evocatis fidelibus, etiam vocatur ecclesia Mtth. 16, 18; Eph. 5, 25. Saepius tamen in S. literis vox civitatis Dei adhibetur, quae ab Augustino etiam retenta fuit, et nobis voce ecclesiae hic commodior visa ad sequentia demonstranda, unde cum Augustino ex S. literis eam retinemus. Das Wort, welches den Gedanken der Reformatoren ausdrückt, ist zweifelsohne bei Stapfer eher anzutreffen, als bei irgend einem seiner Vorgänger. Aber damit ist nur erst eine Aussicht auf entsprechendere Behandlung des Gegenstandes eröffnet. Materiell bietet Stapfer noch ganz das gewöhnlichste Traditionelle.

IV.

Die orthodox Lutherische Kirche.

Ueber die Ausbildung der confessionell Lutherischen Orthodoxie hat bekanntlich Heppe in verschiedenen Büchern die Ansicht geäußert, ursprünglich sei der gesammte deutsche Protestantismus Melanchthonisch gewesen und erst nachträglich einerseits Lutherisch fanatisirt, andrerseits dem Calvinismus in die Arme getrieben worden. Diese Auffassung finde ich in der Geschichte nicht begründet. Es ist nicht aus dem Bewußtsein des 16. Jahrhunderts heraus gesprochen, wenn man von einem deutschen Protestantismus im Unterschiede von dem außerdeutschen als von einem geschlossenen, seiner nationalen Eigenthümlichkeit bewußten Ganzen spricht. Zwar Luther war von starkem nationalem Gefühl erfüllt, ebenso Zwingli; aber die dogmatischen Gegensätze, welche die Beiden trennten, kamen ihnen nicht im Entferntesten als nationale zum Bewußtsein. Das politische und nationale Pathos, das unser Jahrhundert auszeichnet, trat in der Reformation weit zurück hinter das religiöse und theologische, und wir reden in einer jener Zeit gänzlich unverständlichen Sprache, wenn wir den Protestantismus als eine deutsche That hinstellen und einen specifisch deutschen Protestantismus, sei er Lutherisch oder Melanchthonisch gefärbt, uns ausdenken. Vielmehr war es das wahrhaftigste Bekenntnis der Reformatoren, wenn sie so oft und so nachdrücklich den Satz aufstellten, ecclesiam non esse alli-

gatam locis et personis. Luther ſtellte der römiſchen Kirche nicht die deutſche, dem Romanismus und Ultramontanismus nicht den Deutſchkatholicismus, ſondern ſchlechthin die evangeliſche, die chriſtliche Kirche entgegen, und wenn man etwa ſagen wollte, zwar ſei das Deutſchnationale den deutſchen Proteſtanten nicht zum Bewußtſein gekommen, aber es ſtelle ſich doch in den Lehr- und Bekenntnisſchriften derſelben eine von dem außerdeutſchen Proteſtantismus ſich beſtimmt unterſcheidende und den Melanchthoniſchen (oder, wie dann wieder Andere behaupten, den Lutheriſchen) Typus an ſich tragende Beſonderheit dar, wenn auch nur in dieſer Weiſe ein beſonderer deutſcher Proteſtantismus herausgebracht werden will, ſo kann ich auch Dies nicht zugeben. Denn das Charakteriſtiſche der deutſchen reformatoriſchen Bewegung iſt gerade umgekehrt der Reichthum an mannigfaltigen und individuellen Entwicklungen des proteſtantiſchen Princips.

Freilich auch die hergebrachte Meinung, als ob ſo ziemlich von Anfang an, als einmal die Wittenberger von den Zürchern Notiz genommen, der lutheriſch orthodoxe Lehrtypus in der Hauptſache ſich feſtgeſtellt und die Melanchthoniſchen Abirrungen nur ausgeſtoßen habe, findet ſich durch ein genaueres Eingehen auf die dogmengeſchichtliche Bewegung jener Zeit nicht beſtätiget. Es fand ein viel größerer Ideenaustauſch ſtatt, als gemeinhin angenommen wird. Oder wie könnten ſonſt Zwingliſche Ideen in die Lutheriſche Dogmatik gekommen ſein und ſich in derſelben unter Verdrängung des echt Lutheriſchen ſo feſtgeſetzt haben, daß dem nachfolgenden Geſchlecht das wahre Paternitätsverhältnis gänzlich aus dem Gedächtnis entſchwand? Heppe hat inſoweit Recht, als vor der Concordienformel die confeſſionelle Abgeſchloſſenheit noch nicht vorhanden war. Mit Recht weist auch Alexander Schweizer in den Centraldogmen darauf hin, daß vor dem Zuſtandekommen jener das confeſſionelle Lutherthum erſt conſtituirenden Formel die Controverſe zwiſchen den beiden proteſtantiſchen Confeſſionen ſich noch nicht ſo weit erſtreckte wie nachher. Aber der Grund hievon lag nicht in einer urſprünglichen Einheit des deutſchen Proteſtantismus unter Melanchthons geiſtiger Führung, ſondern vielmehr darin, daß verſchiedene Parteien mit einander um die Herrſchaft rangen und noch keine in den unanfechtbaren

Besitz derselben getreten war. Eben deßhalb erfuhren sie auch gegenseitig materielle Einwirkung auf einander. Sächsisch und schweizerisch, ober- und niederdeutsch lagen in der Theologie näher bei einander als in der Geographie. Zwar existirten sehr prononcirte Lehrtypen; aber ihre Vertreter wohnten durch ganz Deutschland zerstreut, und wenn das Bedürfnis der Polemik nicht darauf geführt hätte, so würde doch schon durch das unermüdliche Bemühen der Straßburger dafür gesorgt worden sein, daß man von den Gegnern Kenntnis nahm. Wie sehr aber Polemik und Apologetik geeignet sind, nicht bloß persönlich zu erbittern, sondern auch fremdes Gut unerkannt in fremdes Land zu bringen, Das weiß Jedermann. Von Zwingli mochten wohl wenige Lutheraner Etwas annehmen; aber durch Vermittlung Calvins und Calvinisch gefärbter Theologen drangen auch Zwingli's Ideen in die Kreise der Lutheraner ein, als das Lutherthum noch flüssig war. Daß aber so viele von den echten Ideen Luthers für die Dogmatik seiner Confession verloren giengen und durch Melanchthonische ersetzt wurden, ist dadurch leicht zu erklären, daß Melanchthon, wenn auch nicht durch seine kirchliche Haltung für das Ansehen seiner Person, so doch durch die Richtung seiner schriftstellerischen Thätigkeit für die Codificirung seiner Ansichten besser gesorgt hatte als Luther.

Ueber die Lehre von der Kirche und speciell ihrer Unsichtbarkeit finden wir bei den Lutherischen Dogmatikern des 16. Jahrhunderts noch sehr verschiedene Ansichten, ohne daß sich der Artikel zu einem confessionell controversen innerhalb der reformatorischen Richtung selber gestaltete. Nur in dem einen Punkte haben sie von Melanchthon die Losung angenommen, gegen die Lehre zu polemisiren, als ob außerhalb des coetus visibilis der christlichen Kirche Heil und Seligkeit gewonnen werden könnte. In der Negation der päbstlichen Anmaßungen und Behauptungen gehen sie mit den Reformirten einig. Der reformatorische Unterschied zwischen ecclesia visibilis et invisibilis aber wird theils mit diesem Ausdruck angenommen, theils durch die Melanchthonische Bezeichnung vera et falsa ersetzt, mitunter auch der Ausdruck invisibilis selbst direkt angegriffen.

Die Symbole schweigen von diesem Ausdrucke. In der repe-

titio confessionis Augustanae sive confessio doctrinae Saxonicarum ecclesiarum vom Jahre 1551 (Heppe, Die Bekenntnisschriften der altprotestantischen Kirche Deutschlands, S. 440ff.) ist nicht der Kirchenbegriff der beiden großen Augsburger Bekenntnisse, sondern theilweise wörtlich der alterirte Lehrbegriff der Loci wiederholt. Auf demselben Standpunkte steht die aus demselben Jahre stammende Confessio Wuertembergica des Johannes Brenz (bei Heppe a. a. O., S. 544ff.). Dieser Reformator hat sich bekanntlich durch seinen Katechismus einen besonders nachhaltigen Einfluß erworben. Wir gehen deßhalb etwas näher auf die Besprechung unseres Lehrpunktes in dem Catechismus pia et utili explicatione illustratus (Wittenberg 1552), p. 228—253 ein.

Einerseits unterscheidet Brenz vera et falsa ecclesia, vera et falsa membra, verlegt die signa ecclesiae in das Wort und die Sacramente und bringt die gewöhnlichen protestantischen Einwendungen gegen den katholischen Kirchenbegriff vor; andrerseits erhebt er mit großer Entschiedenheit p. 236 den Protest: Dicemusne ecclesiam esse invisibilem aut imaginariam tantum? Nihil minus. Ecclesia non est invisibilis et imperceptibilis, sed visibilis et perceptibilis congregatio hominum. Hiegegen muß sofort erwiedert werden, daß Dies eine Verschiebung der Frage ist, da Niemand behauptet, die Kirche sei lediglich unsichtbar. Es ist aber hervorzuheben, daß Brenz sich seiner dogmatischen Pflicht bewußt ist, die Consequenz seiner Ansicht anzuerkennen. Er stellt die Kirche wesentlich unter den Gesichtspunkt der Heilsanstalt, nicht der Heilsgemeinschaft, was er thun muß, wenn er so sehr die Sichtbarkeit betont. Dem entsprechend nennt er das Reich Christi geradezu als Produkt und Belohnung der Kirche p. 242: Quare cum confitemur, nos credere, esse ecclesiam catholicam et sanctam, admoneamur de nostra vocatione, et excitemur ad fidem et honestam vitam, ut simus et maneamus membra hujus sanctae et catholicae ecclesiae, et accipiamus coeleste regnum, quod paratum est huic ecclesiae ab exordio mundi. Für diese Auffassung kann Mtth. 25, 34 angeführt werden; da ist das Reich wirklich als Belohnung und als Frucht genannt; aber es ist nicht in Beziehung zur Kirche, sondern zur werkthätig bewiesenen Frömmigkeit gesetzt, während Brenz

ſelber einfach die Schafe zur Rechten als die echte Kirche bezeichnet. Damit kommen wir wieder in die Huſſiſch-reformatoriſche Gedankenverbindung hinein; zugleich werden wir aber auch vor die zwar von Hus und den Reformirten, aber nicht von Brenz gefühlte Nothwendigkeit geſtellt, die Kirche, ſofern ſie die Gemeinſchaft der Schafe im Unterſchied von den Böcken iſt, als eine vor dem Endgericht unſichtbare Gemeinſchaft zu bezeichnen. Wir befinden uns alſo auch bei Brenz in einem Gedankencomplexe, deſſen Fäden nicht völlig entwirrt ſind.

In ähnlicher Richtung bewegen ſich Wigand und Judex, die Verfaſſer des 1562 zu Mühlhauſen im Elſaß erſchienenen Corpus doctrinae d. i. die gantze leer vnſers Herrn Jeſu Chriſti vnnd der Apoſteln. Das Werk iſt in zwei Theile getheilt, deren erſter die Lehre Jeſu und deren zweiter die Lehre der Apoſtel nach loci geordnet bringt. Die loci entſprechen ſich in den beiden Theilen. Selbſtverſtändlich ſetzt es bei dieſer Behandlung viele ermüdende Wiederholungen ab. Die Lehre von der Kirche handelt zuerſt von der wahren, dann von der falſchen Kirche und zuletzt vom Reiche Chriſti. Erweckt ſowohl dieſe Unterſcheidung als auch manche gute einzelne Bemerkung die Hoffnung, hier eine dogmatiſch reinliche Auseinanderſetzung der Begriffe Kirche und Reich Gottes und ſomit eine beſſere Behandlung des ſonſt unſichtbare Kirche genannten Begriffes zu finden, ſo werden wir Thl. II, fol. CCXXXII b durch die formelle Erklärung gründlich enttäuſcht: „Derhalben iſt das Reich Gottes vnnd ſeines Sons, das er hie auf Erden hat, nichts anders denn die Kirche. Derwegen gehöret alles auch zum Reich Chriſti, was da geſaget iſt von der Kirchen.“ Schließlich dreht es ſich denn auf dieſem Standpunkt vorzüglich um die Beweisführung, daß die reformatoriſche Kirche die wahre ſei. Zu den beiden von Melanchthon in der Auguſtana genannten Merkmalen, Wort Gottes (reſp. reine Lehre) und rechtmäßige Sacramentsverwaltung treten noch die beiden andern: Beſtändigkeit und Gehorſam gegen das Predigtamt.

Dieſes letztere Merkmal gibt auch Tilemann Heſthus Examen theologicum 1569 loc. XII de ecclesia an, läßt aber das dritte, die Beſtändigkeit, weg. Die reformirte Dogmatik nennt bekanntlich als dritte nota ecclesiae verae die disciplina. Dem Sinne nach kommt

wohl Beides insofern auf Dasselbe hinaus, als ja auch die reformirte Scholastik eine ecclesia repraesentativa kennt und die Lutherische Dogmatik (Heßhus a. a. O., S. 194) den Zweck des dem Amte gebührenden Gehorsams darin sieht, daß dem Bekenntnis das Leben und die Sitten entsprechen sollen. Aber die Reformirten ordnen den ministri verbi Laienpresbyter bei; die Lutheraner drücken die Sache sofort hierarchisch aus. Heßhus kennt überhaupt nur eine ecclesia visibilis, ohne den Gegensatz invisibilis zu berühren. In der Kirche gibt es zwar auch Heuchler; aber außerhalb der Kirche gibt es kein Heil. Denn dieses ist ganz an das ministerium verbi geknüpft. — In den sexcenti errores Pontificiorum, die Heßhus 1577 mit antidotis versehen herausgab, wird S. 91 die Verdammung der Hussitischen Definition als error aufgeführt. Die Unsichtbarkeit der Kirche wird wiederum nicht ausdrücklich gelehrt, mit besonderem Nachdruck die Gebundenheit der wahren Kirche an die Predigt des Wortes verfochten und die Freiheit derselben vom römischen Stuhle nachgewiesen.

In diesen Dogmatikern zeigt sich keine bemerkbare Spur vom Einfluß der Zwinglischen Lehre über die unsichtbare Kirche. Es sind Dogmatiker, welche zu ihrer Zeit in hohem Ansehen standen, aber heutzutage in den officiösen Lehrbüchern des confessionellen Lutherthums kaum irgend welche Berücksichtigung finden. Erheblich anders sieht es bei denjenigen Schriftstellern aus, welche den Namen haben, als ob sie die besonders zuverlässigen Zeugen des echt Lutherischen Lehrtypus wären. Ich beginne mit Martin Chemnitz. Er hat Loci theologici, P. III (1592), p. 141 sq. die schwierige Aufgabe, Melanchthons Loci, zu denen die seinigen nur einen Commentar bilden und die von der Unsichtbarkeit der Kirche Nichts wissen wollen, mit der Autorität Luthers auszusöhnen, der die wahre Kirche in gewisser Hinsicht doch unsichtbar nennt. Daß das ecclesiam non esse visibilem, sed esse numerum praedestinatorum, in quo Deus norit, qui sint sui, von Wiclif und Hus herkomme, weiß Chemnitz, eben so aber auch, daß Dies einen Streitpunkt bildete zwischen Luther und den Päbstlichen. Nun sagt er, 1) sei die Behauptung von Luther verfochten worden gegenüber der Einbildung, als ob die Kirche

wie Venedig, Frankreich oder das deutsche Reich ein sichtbares staatliches Gemeinwesen sei, 2) aber auch gegen die Sicherheit Derer, welche wegen ihrer sichtbaren Zugehörigkeit zur Kirche meinten, sie könnten nicht verdammt werden, und 3) damit die Kirche nicht nach solchen Aeußerlichkeiten, wie Macht, Ruhm, Gelehrsamkeit, große Menge, beurtheilt werde. Nun ist es richtig, daß solche Gründe für die Behauptung der Unsichtbarkeit der Kirche mit vorgebracht worden sind; aber sie sind nicht das Entscheidende und hätten für sich allein diese Lehre nicht hervorgebracht. Allerdings sind sie geeignet, über Melanchthons entgegenstehende Auffassung den Leser zu beschwichtigen; daß jedoch Chemnitz hiemit die Frage nicht gelöst, sondern nur umgangen hat, ist gerade dann am Besten ersichtlich, wenn wir erwägen, daß man diese Auffassung der ecclesia invisibilis vertragen und sich doch als Commentator, als Schüler und dogmatischer Verehrer von Melanchthon geriren kann.

Viel klarer und schärfer, aber allerdings auch viel reformirter hat schon mehrere Jahre früher Jakob Heerbrand Compendium theologiae (1578, hier nach der Ausgabe von 1585 citirt) p. 642 die Frage beantwortet: Estne vera Dei ecclesia visibilis an invisibilis? Er meint, die Kirche sei Beides diverso respectu; wenn sie pro coetu vocatorum genommen werde, so sei sie sichtbar, wenn hingegen pro electis tantum, dann unsichtbar. Außerhalb des coetus visibilis dürften freilich die electi nicht gesucht werden; aber in Bezug auf die Glieder der Kirche sei das judicium caritatis anzuempfehlen. Hier haben wir also in einer orthodox Lutherischen Dogmatik schon ganz das Zwinglisch-Calvinische Dogma mit Hintanstellung von Luthers und Melanchthons Lehre, nur daß gegenüber der Zwinglischen Weitherzigkeit die von Melanchthon und Calvin gelehrte Beschränkung des Heils auf den Kreis der sichtbaren Kirche angenommen ist.

Leonhard Hutter rechtfertigt in unserm Lehrstück das auf ihn gemachte Anagramm redonatus Lutherus nicht. Im Compendium locorum theologicorum (1610), loc. XVII, quaest. 10 schreibt er: Si externam societatem signorum ac rituum ecclesiae respicias, ecclesia militans dicitur esse visibilis, et omnes

eos complectitur, qui versantur in coetu vocatorum, sive sint pii sive impii, sive electi sive reprobi. Si vero ecclesiam consideres, quatenus est societas fidei et Spiritus sancti in cordibus fidelium habitantis, eatenus certe dicitur invisibilis et electorum propria. Dazu beruft er sich auf die Apologie. Ich führe hierüber nur an, was Ritschl a. a. O., S. 223 darüber sagt: „In diesem Satze ist die Existenz der unsichtbaren Kirche als Gemeinde der Erwählten und Heiligen abgesehen von den bekannten, von Luther bezeichneten Merkmalen und im Widerspruch mit Melanchthons ausdrücklichem Protest im dogmatischen Sinne ausgesprochen, also Zwingli's Meinung aufgenommen oder gar überboten. Denn Zwingli sagt die Unsichtbarkeit doch immer nur aus mit Rücksicht auf die Unfähigkeit der Menschen, einen Erwählten direkt zu erkennen; Hutter begründet das Prädicat auf die objektive Art der gemeinten Gemeinschaft, ohne sich als Lutheraner darüber Rechenschaft abzulegen, daß die Gemeinschaft im Glauben und im heiligen Geist abgesehen von Evangelium und Sacramenten gar nicht denkbar ist."

In sehr selbständiger Weise bringt Matthias Hafenreffer Loci theologici, p. 208 sqq. (nach der Ausgabe von 1622) die Lehre von der Kirche vor. Er behandelt das Werk Christi nach dem Schema des officium triplex*) und theilt p. 143 dem officium Christi regis die Sammlung, Vertheidigung und Krönung der Reichsbürger zu. Demgemäß fällt ihm die Verwaltung des munus regium mit der Lehre von der Kirche zusammen, so daß er p. 207 geradezu, nachdem von Christo dem Propheten die Rede war, sagen kann: Proxime ergo dicendum est de regno Christi seu ecclesia. Wie es Melanchthon z. B. in der Confessio Saxonica (bei Heppe S. 440) und späterhin noch systematischer die reformirten Scholastiker und Föderalisten darstellen, so ist auch für Hafenreffer die Kirche der Zweck des Werkes Christi. Diese Auffassung muß sich natürlich überall klarer oder weniger klar wiederfinden, wo ecclesia und regnum Christi

*) Ich bedauere, in meiner Abhandlung „Über das Mittlerwerk nach dem Schema des munus triplex", Jahrbücher für deutsche Theologie, 1872, Hafenreffer übergangen zu haben.

identificirt werden. Interessant ist es aber, daß auch bei Hafenreffer in den specielleren Ausführungen über visibilis et invisibilis die specifisch Lutherischen Gesichtspunkte gegen die reformirten zurücktreten. p. 209 wird gefragt, was die Kirche der Erwählten sei. Die Antwort lautet: Est coetus vera fide amplectentium verbum Dei et utentium sacramentis divinitus institutis; quibus regenerantur, per fidem Christo capite inseruntur, et ab eodem vivificantur, sanctificantur, glorificantur. Das klingt gut Lutherisch; aber dann wird weiter gefragt: ob die Kirche sichtbar oder unsichtbar sei? Utrumque. Nam visibiles sunt electi, quatenus in externo visibili coetu ecclesiae versantur atque externo verbi et sacramentorum utuntur ministerio. Invisibiles autem sunt, quatenus vera fides in se invisibilis et nulli alii homini, sed soli Deo, cordium scrutatori, certo nota est. Das ist ächt Zwinglisch. Luther begründet die Unsichtbarkeit der Kirche mit dem geistigen Charakter der kirchlichen Güter und Gnadenmittel; Melanchthon verwirft die unsichtbare Kirche zuletzt ganz; Zwingli's Gesichtspunkt hingegen ist es, von welchem aus Hafenreffer die electi sowohl visibiles als invisibiles findet. Daß das Amt des Wortes und der Sacramente als ein externum ministerium erkannt wird, ist nicht Lutherisch. Luther hätte sich diese ganze Frageſtellung nicht gefallen lassen. Er hätte gesagt: visibilis oder invisibilis bezieht sich überhaupt nicht auf die Menschen, welche in der Kirche sind, sondern auf das Wesen und den Charakter der Kirche selbst. Hingegen ist Hafenreffer insoweit wieder auf den Spuren von Luther, als er die Frage nach der Unsichtbarkeit der Kirche nur in Bezug auf die Kirche der electi erhebt und auch diese Kirche in einer Hinsicht sichtbar findet. Dadurch beschränkt er doch wieder in gewissem Sinne diese Frage auf die Kirche selbst, nämlich auf das Wesen, nicht bloß auf den Umfang derselben. Rein Zwinglisch-Calvinisch wäre die Unterscheidung von visibilis et invisibilis als parallel laufend mit der Unterscheidung von vocati et electi. Und diese Auffassung wird gerade in dem einflußreichsten aller Lutherisch-orthodoxen Commentare zum Lutherischen Katechismus; in Konrad Dietrichs Institutiones catecheticae depromptae e b. Lutheri catechesi vom Jahre 1613 vertreten. Dieckhoff hat

dieſes berühmte Buch 1864 neu herausgegeben. In dieſer Ausgabe heißt es p. 334 von der Kirche: Ratione adjunctorum militans vel est visibilis eorum, qui in coetu vocatorum versantur, sive pii sint sive impii, sic dicta ex adjunctis ob praedicationem verbi, usum sacramentorum, ritus ecclesiasticos et coetum hominum visibilem, quae in sensus incurrunt; vel invisibilis solorum electorum et vere credentium, sic dicta, quia fides ipsorum et electio soli Deo nota, hominum oculis videri non potest. Ubi nota: electos visibiles esse 1. qua homines, 2. coetus sacros frequentant, 3. verbi et sacramentorum ministerio utuntur; et invisibiles, quatenus fides in se invisibilis et electio Deo soli cognita, qui solus scrutatur corda. Auch die Ermahnung zum judicium caritatis fehlt nicht.

Damit war für die von Zwingli und Calvin ausgegangene und durch die Heidelberger Theologen ausgebildete Lehre von der ecclesia invisibilis innerhalb der Lutheriſchen Paſtorenkreiſe der Sieg entſchieden und Luthers Auffaſſung zur Ruhe verwieſen. Die angeſehenſten orthodoxen Dogmatiker der lutheriſchen Confeſſion behandeln denn auch dieſen Gegenſtand durchaus ſo, als ob die reformirte Lehre die wahrhaft Lutheriſche wäre und als ob von den Reformirten eine ganz andere, ungeheuerliche Lehre vorgetragen würde.

Als ein Hauptzeuge für die antilutheriſche reformirte Lehre tritt vor Allem aus Johann Gerhard auf. Loc. XXIII de ecclesia, in Cotta's Ausgabe Bd. XI u. XII. Gerhard ſagt hier kurz und bündig: Respectu vocatorum ecclesia dicitur visibilis, respectu electorum invisibilis. Wenn der Gegenſatz von vocati et electi beſtehe, ſo werde auch der Satz beſtehen, quod vera ecclesia, quae est congregatio sanctorum, sit invisibilis; Bd. XI, S. 83 wird die Kirche unter Anderem ſpeciell respectu externorum mediorum et instrumentorum visibilis genannt. Professio doctrinae, usus sacramentorum ac disciplina ecclesiastica gehören, wie ausdrücklich geſagt wird, zu dem die Kirche ſichtbar Machenden. Unſichtbar aber iſt die Kirche primario quidem et potissimum respectu fidei et internorum donorum Spiritus sancti in renatis, quae humanis oculis perspici nequeunt,

deinde etiam respectu capitis in mystico illo corpore, quod jam non videmus, et quia discretio bonorum ab hypocritis, quibus in visibili ecclesia intermixti sunt, soli divinae notitiae est relicta. Also auch, wo sich noch dunkle Erinnerungen an Luthers Lehre zeigen, wird die Ausführung sofort nach der Zwinglischen Seite hin gewendet.

Daß sehr bestimmt gelehrt wird: extra coetum vocatorum non sunt quaerendi electi, kann nicht befremden. Aber mit diesem scheinbar so einfachen Satze werden wir doch in große Schwierigkeiten verwickelt. Wie steht es denn um die zwar Erwählten, aber noch nicht Berufenen? Wenn der coetus vocatorum zu dem coetus aller Derer erweitert wird, welche irgend einmal Berufene sein werden, so haben wir in demselben wieder keine ecclesia visibilis. Zur Kirche der Erwählten gehören alle Erwählten; aber es ist noch eine unsichtbare Kirche, in der sich ein erst später Paulus werdender Saulus befindet. Oder ist Saulus überhaupt außer aller Beziehung zur Kirche zu denken, und darf die dogmatische Begriffsbestimmung gänzlich absehen von der erst einst noch werdenden Gemeinschaft? Die ecclesia catholica umfaßt doch die Gläubigen aller Zeiten. Sofern mit dem Ausdruck coetus vocatorum Ernst gemacht wird, gibt es thatsächlich außerhalb derselben electi, sofern aber sämmtliche electi, ob vocati oder vocandi zusammen als eine Totalität gedacht werden sollen, deckt sich dieser coetus weder mit dem Begriff des coetus vocatorum noch mit dem Begriff einer innerhalb sichtbarer Kirche vorhandenen Gemeinschaft. Somit läßt Gerhards Satz dogmatische Klarheit und Schärfe vermissen.

Die am Häufigsten citirten Lutherischen Dogmatiker stellen von Gerhard und Dietrich an im Wesentlichen die Lehre von der unsichtbaren Kirche übereinstimmend dar, nämlich nach den in der reformirten Weise vorherrschenden Gesichtspunkten, was nicht ausschließt, daß sie auch in diesem Stücke gegen die Calvinisten polemisiren. Bisweilen fehlt, wie bei König, der Ausdruck invisibilis. Dogmatische Eigenthümlichkeiten sind bei der Mehrzahl kaum zu verzeichnen. Außer König führe ich an Dannhauer, Calov, Scherzer, Baier und Hollaz.

Eine ausführlichere Betrachtung aber verdient Johannes

Musäus. In seinem Tractatus de ecclesia (1671) bedient er sich als technischer Bezeichnung für den Unterschied zwischen der Kirche, welche Glaubensgegenstand, und derjenigen, welche für die sinnliche Wahrnehmung vorhanden ist, der Ausdrücke ecclesia proprie sic dicta und ecclesia per synecdochen dicta. Seine Ausführungen sind namentlich dadurch interessant, daß er mehrere verschiedene Gesichtspunkte geltend macht, unter welchen die Kirche aufgefaßt werden müsse und unter welchen ihr verschiedene Prädicate zukommen. So geht er Pars I, Disp. II, § 81 sqq. (p. 111 sq.) darauf ein, daß sie als ens moraliter unum aus verschiedenen Gliedern zusammengesetzt sei und dem menschlichen Körper entspreche, hingegen als ein sich immerfort durch Heranziehung neuer Gläubigen erhaltendes Ganzes nicht sowohl Christi Körper als vielmehr Braut und Frau und demnach die mater fidelium sei. Dies gibt ihm Veranlassung in der folgenden Disputation p. 114 sqq. die Kirche als ein ens cum ordine aggregatum zu beschreiben. Wie ein Staat aus Obrigkeit und Unterthanen in bestimmter Ordnung, so ist auch die Kirche eo ordine constituirt, quo in corpore humano membra secundum potentiam operandi diversa, suo quodque loco et ordine collocata et inter se unita sunt. Die forma oder formalis ratio der Kirche (p. 116) besteht deßhalb in der Vereinigung mit Christo durch den wahren Glauben an Christum. Dieser Gedanke kehrt zwar bei allen protestantischen Orthodoxen wieder; aber Musäus hebt besonders klar hervor, daß die forma der Kirche nicht lediglich darin besteht, eine Mehrzahl von Gläubigen und nicht bloß einen einzelnen Gläubigen in sich zu schließen, und daß sie also mit dem Begriff des coetus oder der congregatio noch nicht erschöpft ist, sondern daß zum Wesen der Kirche das ens aggregatum cum ordine gehört. Dies ist nichts Anderes, als daß die Kirche nicht bloß in den einzelnen Individuen gesucht wird, sondern außerdem noch in dem die Menge erst zu einem Reiche machenden Geiste. Ganz Lutherisch, d. h. im Sinne des echten Luther, nicht der Lutherischen Orthodoxen, ist es, daß an dieser Stelle, wo, nach § 9, ausdrücklich von der ecclesia proprie sic dicta sive congregatio vere credentium et sanctorum die Rede ist, § 14 u. 15 das medians ministerium verbi et sacra-

mentorum als Dasjenige mit Nachdruck (notanter) bezeichnet wird, wodurch Christus sich als Haupt der Kirche wirksam erweist. Zu der Bestimmtheit, ens aggregatum cum ordine zu sein, gehört es, daß Wort und Sacrament thätig sind, ob diese (§ 15) durch Geistliche oder die Familienväter oder fromme Laien verwaltet werden. Des Wortes und der Taufe kann die ecclesia proprie dicta nie entbehren. Von dem Abendmahl gelte diese absolute Nothwendigkeit nicht.

Das sind echt Lutherische Gedanken. Denn Lutherisch ist es, die Gnadenmittel nicht als Erweis der visibilis ecclesia zu setzen, sondern in denselben als in dem Beweis der realen Gegenwart Christi in der Kirche vielmehr das die Kirche von der Weltlichkeit und also auch Vergänglichkeit, Schwächlichkeit und Sichtbarkeit frei Machende zu erkennen. Kirche wird Kirche nach Luthers Meinung erst durch Wort und Sacrament, nicht weil diese sichtbar oder unsichtbar, sondern weil sie vom Himmel, von Gott her sind und dem ordo, d. h. Verfassung und Gesetz als das den coetus zum coetus cum ordine constitutus Machende bedingen. Musäus gibt zwar in Haß gegen die Reformirten den Liebloseſten unter seinen Confessionsgenossen Nichts nach. Pars II, Disp. I, De ecclesiis particularibus § 92 (p. 50 des zweiten Bandes) werden die von Cinglius, Oecolampadius und Calvinus (letzterer corruptelarum non ultimus autor et propugnator) gestifteten Kirchen ebenso entschieden auf die eine Seite gestellt als umnebelte Gemeinschaften, wie auf die andere die römische Kirche als durch Tyrannei des Pabstes umdunkelte, damit in der Mitte allein die Lutherische Kirche, evangelii luce et puritate, Dei gratia et beati Lutheri potissimum opera restituta instar jubaris glänzen könne. Ueber solche Anmaßlichkeiten hat die Geschichte gerichtet. Aber da Musäus wirklich auf Luthers Standpunkt steht, so kann man über derartige Uebertreibungen hinwegsehen. Die Schwäche des Systems aber tritt offen zu Tage, wenn Musäus in der dritten Disputation des zweiten Theiles, die von der ecclesia catholica ex mente Pontificiorum handelt, speciell auf den Unterschied zwischen e. visibilis et invisibilis zu reden kömmt. Hier fällt er (§ 31, p. 189) in die ordinäre Ansicht zurück. Die e. invisibilis wird ihm zur Totalität aller

Derer, welche in oder außerhalb der Lutherischen Kirche als innoxie errantes membra sunt ecclesiae catholicae (p. 191). Den specifisch protestantischen Charakter der Unterscheidung spricht recht klar (§ 34, p. 194) die conclusio aus: ecclesiam Pontificiam non continere suo ambitu universam per orbem terrarum diffusam ecclesiam Christi, idque ne Pontificios quidem diffiteri posse, quippe qui veritatis vi coacti doceant, in coetibus ab ea diversis et separatis etiam inveniri quaedam vera et viva ecclesiae Christi membra. So kleben die Schwierigkeiten, von welchen der ganze Begriff der unsichtbaren Kirche gedrückt ist, auch dieser musäischen Behandlung an. Wenn einmal für Reich Gottes, Reich Christi, Kirche im ethisch-religiösen und Kirche im staatsrechtlichen Sinne nur ein und derselbe Ausdruck gebraucht werden soll, wenn das symbolum apostolicum gegen das neue Testament Recht behält, was stillschweigende Voraussetzung aller Orthodoxen, der katholischen, der reformirten und der Lutherischen ist, so kann man sehr evangelische Anschauungen und echt protestantische Empfindungen besitzen, man wird sich doch immer auf's Neue den Weg zu klaren und fest begränzten Begriffen unmöglich machen. Musäus, der so gut Lutherisch anfängt, langt doch schließlich § 36 (p. 195) bei dem Satze an, durch die pura et incorrupta professio und die sacramentorum legitima administratio werde die ecclesia catholica conspicua et sensibus obvia und dadurch visibilis, unsichtbar aber werde sie, wenn sie durch Schisma und Häresis wie mit einer Wolke bedeckt sei. So ist es denn also auch bei ihm wieder nicht die mystische Vereinigung mit Christo, die sich durch Wort und Sacrament vollzieht, wodurch die Kirche zum Prädicat der Unsichtbarkeit gelangt, sondern der Mangel des möglicher Weise sehr hypokritischen Augenfälligen, und wenn wir seinen Ideengang verfolgen, so kommen wir zu solchen Verwicklungen, welche uns das Verharren beim orthodoxen Sprachgebrauch um so unmöglicher machen, als gerade Musäus einer der in diesem Lehrpunkte besten Denker und echtesten Lutheraner ist.

Die Arbeit seiner Vorgänger hat bekanntlich Joh. Andr. Quenstedt in der Theologica didactico-polemica abschließend zusammengefaßt. Pars III, cap. XV de ecclesia, sect. 1, thes. 22

ſagt er kurzweg: Quia ministerium docendi verbum et administrandi sacramenta in sensus incurrit, ideo coetus vocatorum dicitur ecclesia visibilis; sed quia oculis hominum non est conspicuum, quinam in illo coetu sint vere credentes et pii, ideo eorum respectu ecclesia invisibilis dicitur. Man dürfte Dies wohl nicht als beſonders treu im Geiſte Luthers gedacht bezeichnen, und auch gerade ſehr ſcharfſinnig iſt es nicht, wenn Quenſtedt die sectio 2 polemica mit den Worten einleitet, es handle ſich nicht darum, an ecclesia sit coetus mere electorum, ita ut non constet, nisi ex electis, qui tantum faciant et constituant ecclesiam; nam et hoc, ut Calvinianum commentum, non admittimus; ſondern es frage ſich, quinam censendi sint vera et viva ecclesiae membra. Denn daran wird ſofort die Bemerkung gereiht: Quo certe sensu solos vere pios ac fideles pro veris ecclesiae membris agnoscimus, non autem omnes illos, qui in fidei professione, sacramentorum communione et ad legitimum pastorem subjectione conveniunt, ut volunt Papistae. Was Quenſtedt hier behauptet, iſt genau Dasſelbe, was er zuvor Calvinianum commentum genannt hatte. In der folgenden ecthesis kömmt als § 7: Non statuimus duas ecclesias, unam veram, realem et internam, alteram nominalem et externam; sed dicimus, unam eandemque ecclesiam, totum scil. vocatorum coetum dupliciter considerari ἔσωθεν scil. et ἔξωθεν, sive respectu vocationis et externae societatis in fidei professione et sacramentorum usu consistentis, ac respectu interioris regenerationis et internae societatis vinculo spiritus consistentis. Priori modo etiam hypocritas et non sanctos ad ecclesiam pertinere concedimus; sed posteriori modo ac respectu solos vere credentes et sanctos ad eam pertinere contendimus. Alſo machen doch wohl auch, wie die böſen Calviniſten lehren, nur die vere credentes die ecclesia im engern Sinne aus. So ſagt denn auch Quenſtedt in den §§ 7—10 a. a. O., es müſſe zwiſchen der ſichtbaren und unſichtbaren Kirche, zwiſchen der Kirche ſchlechthin und der wahren Kirche, zwiſchen den uneigentlich und den eigentlich gläubig Genannten unterſchieden werden, da nur jeweils das zweite Glied des Gegenſatzes die wahren Glieder der Kirche in ſich ſchließe. Wenn man bedenkt, daß, zwar gar nicht

im Sinne Luthers, aber Nichts desto weniger sehr entschieden Quenstedt die Predigt und den Sacramentsgebrauch auf die Seite der sichtbaren Kirche stellt und der unsichtbaren Kirche nur die Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen vindicirt, so wird, wie ja auch sect. 1, thes. 3 u. 5 klar genug den Kirchenbegriff wesentlich auf den Begriff eines coetus zurückführen, bei der Kirche nicht sowohl an Verfassung und Gemeinschaftsgeist, als vielmehr an das die congregatio ausmachende Volk gedacht. Demnach besteht also auch für Quenstedt die wahre Kirche nur aus den electi oder vere credentes, und es ist eitel Spiegelfechterei, was er von Calvinianum commentum behauptet. Seine anticalviniſche Polemik hätte Verstand, wenn er selber, anstatt Zwinglisch-Calvinisch, wirklich Lutherisch dächte.

Als Endergebnis der Entwicklung unsres Dogma's innerhalb der Lutherischen Scholastik möge hier noch die präcise Formulirung angeführt werden, welche wir bei Franz Buddeus (Institutiones theol. dogmat., p. 1207) finden: Si ecclesia, proprie sic nominata, intelligatur, prout coetum vere credentium denotat, ea visibilis vocari nequit, eo, quod certo intellectus judicio, et quidem distincte, quinam illi vere credentes sint, cognoscere nequeamus. Quodsi vero per ecclesiam generatim congregatio hominum christianorum, in qua verbum divinum docetur et sacramenta administrantur, aut speciatim ecclesia pura, in qua verbum divinum recte praedicatur et sacramenta secundum institutionem divinam administrantur, designetur, dubium non est, quin certo intellectus judicio cognosci et ita visibilis appellari queat. In dieser Fassung ist das Dogma dem evangelischen Volke bekannt. Zwingli's Gemeindesinn ist hier gänzlich verloren gegangen, ebenso aber auch Luthers Intuition des dogmatischen Begriffes.

V.

Die Uebergangs- und die Neuzeit.

Die große Bewegung, welche der Pietismus in die Kirche brachte, blieb für die Bearbeitung des Kirchenbegriffes unfruchtbar. „Ganz im Sinne der mystischen Richtungen aller Zeiten strebte der Pietismus, indem er die äußere Kirche gleichgültig behandelte, weil sie ihm zu äußerlich war, doch eine äußerliche Darstellung seiner Innerlichkeit an, eine ecclesiola in ecclesia, die sich im Herrnhuterthum verwirklichte"*). In der Dogmatik führte der Pietismus (vgl. Joh. Anastas. Freylinghausen, Grundlegung der Theologie, 10. Aufl., S. 387 ff.) den ganz ordinären Begriff der Unterscheidung zwischen sichtbar und unsichtbar weiter, und Spangenberg's Idea fidei fratrum, die diese Ausdrücke vermeidet, bringt die Lehre von der Kirche in diesem Stücke auch nicht vorwärts.

Die Dogmatik des 18. Jahrhunderts löst bekannter Maßen die confessionellen Unterschiede allmälig auf. Deutschland tritt in den Vordergrund der protestantischen Wissenschaft, während ihm im 17. Jahrhundert die Evangelischen reformirter Confession in den romanischen, romanisch-germanischen und niederländischen Gebieten an theologischem Geschick weit überlegen waren. Indem nun aber der deutsche Geist erwacht, verpflanzt er, wie in der

*) Kahnis, Luth. Dogmatik, Bd. III, S. 528 f.

Literatur, so auch in der Theologie die verschiedenen Richtungen in sein Land und zieht eine Welttheologie heran, wie er eine Weltliteratur hervorgebracht hat. Die besten Denker gehen in fremde Schulen und erweitern sich ihren Horizont, ohne daß doch Deutschland aufhörte, Deutschland zu sein. Es kömmt jene Geistesrichtung auf, welche dem deutschen Wesen den Ruhm der Universalität mit Recht eingetragen hat. Auf allen Gebieten macht sich diese Richtung geltend, und bis auf den heutigen Tag und hoffentlich noch lange Zeit lebt in Deutschland nicht bloß eine bornirte Stammestheologie, sondern ein der Mannigfaltigkeit sich freuendes und darum auch die mannigfaltigsten Kräfte fruchtbar anregendes Streben.

Die Dogmengeschichte kann deßhalb nicht mehr rein confessionell, ja sogar nicht mehr rein nach geschichtlicher, zeitlicher Aufeinanderfolge berichten. Gleichzeitig tauchen verschiedene Richtungen in der Bearbeitung eines und desselben Dogma's auf, und bis auf die neueste Zeit herab finden sich für die verschiedenen Richtungen beachtenswerthe Vertreter. Das Dogma von der unsichtbaren Kirche theilt das allgemeine Geschick. In seiner traditionell gewordenen Form erhielt es sich bei C. F. Stäudlin, Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte; Wilhelm Löhe, Drei Bücher von der Kirche; Julius Müller, Die unsichtbare Kirche (Dogmatische Abhandlungen, 1870, S. 278—403); Joh. Gottschick, Die unsichtbare Kirche (Stud. und Krit. 1873, S. 3—77). Martensen bringt in seiner Christlichen Dogmatik § 191 im Wesentlichen auch die traditionelle Lehrform. Doch ist bei ihm schon eine größere Hinneigung zu den echt Lutherischen Gedanken spürbar, was in Bezug auf unser specielles Dogma von den eben zuvor Genannten nicht gilt.

In der Uebergangszeit behandelte schon Joh. Laur. v. Mosheim, dessen Verdienste lange nicht mit seinen kirchenhistorischen Arbeiten erschöpft sind, die Lehre von der Kirche in sehr beachtenswerther Weise. Er geht (Elementa theologiae dogmaticae edid. Chr. Ern. de Windheim, 2. Aufl. 1764, Vol. II, p. 371 sqq.) zunächst davon aus, daß die Kirche nichts Anderes sei als das ökonomische Reich, welches Christo kraft der Erlösung gebühre. Es dies viel mehr eine reformirte als eine

orthodox-lutherische Anschauung*). Mosheim führt sie auch a. a. O. S. 145, wo er vom munus regium spricht, mit den Worten ein, daß recentiores die alte Eintheilung des regnum Christi in ein Reich der Macht, der Gnade und der Herrlichkeit als eine unrichtige verworfen und dafür die Eintheilung in regnum universale (potentiae seu naturae) und particulare seu oeconomicum aufgebracht hätten. Dieses ökonomische Reich theilt sich in regnum gratiae et gloriae und demgemäß ist die Kirche theils militans theils triumphans. § 2 des Abschnittes über Kirche lautet S. 365: In omni regno duo consideranda sunt 1) cives regni, et 2) constitutio regni. Cives regni Christi sunt illi, qui eum pro domino et servatore habent, aut qui veritatem diligunt, ut ipse Christus ait Jo. 18, 37. Quemadmodum vero in regnis hujus orbis alii sunt veri cives alii ficti et falsi, qui obedientiam tantum simulant, ita etiam alii vere credunt, alii fidem tantum simulant. Hinc militans ecclesia seu regnum gratiae dividitur iterum in visibilem ecclesiam et invisibilem Matth. 7, 21. Quod vero constitutionem hujus regni Christi attinet, hoc regnum aliquid commune habet cum regnis hujus mundi, in aliis rebus plane discrepat. Prima discrepantia haec est: non administratur ut regna hujus mundi: Utriusque enim hujus ecclesiae tam invisibilis quam visibilis caput unicum est Jesus Christus, qui jura majestatis regni sui sibi soli reservavit nec constituit magistratus inferiores seu vicarios, qui ejus loco regunt, judicant et poenas praemiaque distribuunt Mtth. 23, 8. Eph. 5, 23. Jo. 18, 36. Visibilis tamen ecclesia non respuit externam quandam ordinationem seu gubernationem; atque hinc oritur jus ecclesiasticum, quod partim in supremo magistratu, partim in ipsa societate residet, quae ecclesia dicitur.

Diese Unterscheidung zwischen den Bürgern und der Constitution des Reiches ist vortrefflich; nur hat sie Mosheim nicht weiter verwerthet. Zwingli und die ihm folgenden lutherischen Orthodoxen legen den Hauptaccent bei dem invisibilis auf die

*) S. meine Abhandlung über das Mittleramt nach dem Schema des munus triplex „Jahrbücher für deutsche Theologie" 1872, S. 619.

cives regni; Luther neigt eher dahin, die Unſichtbarkeit auf Seiten der constitutio zu ſuchen. Die evangeliſch-proteſtantiſchen Forderungen aber ſind erſt befriedigt, wenn nach beiden Seiten hin das Sichtbare, wodurch das regnum Christi zur ecclesia wird, und das Unſichtbare, wodurch ſich das regnum in der ecclesia erhält, nachgewieſen worden iſt. — Zu Ende § IV, p. 376 heißt es: Omnes dicunt, ecclesiam esse unam, sanctam, catholicam, apostolicam. Hae quatuor affectiones ecclesiae invisibili competunt: at stilo communi et sensu latiori universae ecclesiae visibili tribui solent. Daß ſowohl das erſte als das zweite Lemma dieſes Satzes richtig iſt, kann nicht beſtritten werden. In genauerer dogmatiſcher Erörterung wird der Proteſtant die im apostolicum enthaltenen Prädicate der Kirche immer nur auf die invisibilis beziehen. Ungenauer Weiſe jedoch werden ſie je zuweilen auch auf die ſichtbare bezogen.

In Bezug auf die ganze Mosheim'ſche Anſchauung muß bemerkt werden, daß die Beziehung, in welcher das regnum Christi zum Reiche Gottes ſteht, doch nicht gehörig beleuchtet iſt. Es genügt nicht zu ſagen, Chriſtus müſſe als König doch auch ein Reich haben, und demgemäß die Kirche mit dem munus regium in Beziehung zu ſetzen. Denn dieſes munus wurde vor der Menſchwerdung nicht ausgeübt, und doch exiſtirte das Reich Gottes ſchon vor der Erſcheinung Chriſti im Fleiſch. Wird aber das munus regium ſchon im Alten Bunde als wirkſam gedacht, ſo wird die Erſcheinung Jeſu im Verhältnis zur ewigen Wirkſamkeit des Logos zu etwas völlig Gleichgültigem, während doch der Chriſt gerade im hiſtoriſchen Chriſtus und in deſſen hiſtoriſchem Wirken das Nothwendige und Unerläßliche erkennt. Aber dieſe Erwägungen, ſo wenig ſie umgangen werden dürfen, bleiben Mosheim doch fremd.

Die Aufklärungszeit wußte mit unſerm Dogma Nichts anzufangen. Döderlein, Institutio theologi christiani (4. Ausgabe 1787), urtheilt S. 716 über den Unterſchied zwiſchen ſichtbar und unſichtbar: etsi non omnino utilitate careat, tamen omnino deserenda videtur. Und Morus, Epitome theologiae christianae (4. Ausg. 1799), nachdem er S. 279 geſagt, daß Gott allein Diejenigen kenne, welche wahre Chriſten ſeien, thut die ganze Lehre mit der Anmerkung unter dem Texte ab: Inde

dicunt, invisibilem esse ecclesiam veram seu veros Christianos. Wegscheider bringt das Dogma nur in dogmenhistorischem Interesse, ohne es weiter zu berücksichtigen. Bretschneider, Systematische Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe (3. Ausg. 1825), S. 740, bewegt sich zwar auch in den entleerenden Ausdrücken des Vulgärrationalismus, macht aber dabei die zutreffende Bemerkung: „Unsichtbare Kirche nannten unsere Theologen die Menge der in allen Kirchen zerstreuten Gebesserten oder Frommen. Da diese aber nur eine Menge, keine Gesellschaft sind, so kann von ihnen das Wort Kirche in strengem Sinne nicht gebraucht werden, und die römischen Theologen erinnerten dagegen nicht mit Unrecht, daß dieses nur ecclesia imaginaria, mathematica sei, weil Kirche als Gesellschaft immer etwas Sichtbares sein muß. Dagegen hat die römische Kirche keinen Anspruch, die Prädicate katholisch und apostolisch sich ausschließend beizulegen." — Auf supranaturalistischer Seite läßt Storr in seiner Doctrinae Christianae pars theoretica die Unterscheidung einfach auf sich beruhen, ohne sie zu berühren.

Auch Gottfried Menken, Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heiligen Schrift, 3. Aufl. 1833, vermeidet die Ausdrücke sichtbar und unsichtbar. Soweit es einem Theologen möglich ist, erhält er sich außerhalb des dogmengeschichtlichen Zusammenhanges mit der kirchlichen Tradition. Die Gemeinschaft der Heiligen behandelt er S. 384 ff. unter Cap. 7: „Wie der Mensch an der göttlichen Anstalt Antheil erlange", im Zusammenhange mit den Gnadenmitteln und als eines der vorzüglichsten Hülfsmittel, sich in Glaube, Liebe und Hoffnung zu erhalten und zu fördern. Sehr wenig nach der traditionellen Dogmatik, aber nichts desto weniger auf christliche Erfahrung gegründet. Der Zusammenhang dieser Ansicht mit der Calvinisch-Ursinischen Auffassung der communicatio sanctorum ist offenbar, vielleicht aber dem originellen Bremenser nicht historisch bewußt gewesen, obwohl sicherlich confessionell zu erklären. Von der Kirche im Besondern handelt erst das 8. Capitel unter der Ueberschrift: „Von dem Verhältnisse des Christenthums und der Christen zu der Welt und zum Staate." Als Kernsatz darf wohl folgendes Wort S. 399 angeführt werden „Die äußerliche Kirche,

die ſogenannte Chriſtenheit, iſt nicht die eigentliche, nicht die wahre; ſondern ſie dient zur Hülle und zum Mittel, daß die wahre in der Welt da ſein, ſich erhalten und verbreiten kann." Die Unterſcheidung von Reich Gottes und Kirche wird alſo ernſtlich genommen und der Werth des einen wie der andern in der eigenthümlich jedem zukommenden Sphäre anerkannt. Aber die dogmatiſche Verarbeitung fehlt.

Von einem eigenthümlichen und doch ſehr naheliegenden Geſichtspunkt geht Kant aus. In ſeiner „Religion innerhalb der bloßen Vernunft" im dritten Stück „Von dem Siege des guten Princips über das böſe" bedient er ſich § 4 des Gegenſatzes zwiſchen unſichtbarer und ſichtbarer Kirche, um den Unterſchied zwiſchen dem jenſeits aller Erfahrung liegenden Ideal und der abbildlichen Verwirklichung der Idee auszudrücken. Damit iſt dem Dogma eine neue Wendung gegeben, die nicht ohne Nachfolge blieb. Kant ſelbſt ſpricht ſeine Vorſtellung von der unſichtbaren Kirche, d. h. ſeinem Gedankengang zufolge von der idealen Kirche, im vierten Stück „Vom Dienſt und Afterdienſt unter der Herrſchaft des guten Princips", § 3 des zweiten Theils, aus, da er als die unſichtbare Kirche die Vereinigung Derer bezeichnet, welche ihren Gottesdienſt lediglich in der Geſinnung eines guten Lebenswandels finden, womit er freilich der unſichtbaren Kirche das ſpecifiſch-chriſtliche Gepräge nimmt. Unter den Theologen, die ihm in der Grundanſchauung folgten, erhielt das Dogma ſein ſpecifiſch-chriſtliches Gepräge wieder. Der Gegenſatz von idealer und empiriſcher Kirche aber iſt bei Vielen zum Stichwort geworden und findet ſich bei de Wette, Dogmatik der proteſtantiſchen Kirche, 3. Aufl. 1840, S. 191 ff.; Rückert, Ein Büchlein von der Kirche, 1857, S. 162 und Karl Haſe ſowohl in der Polemik als auch in der Evangeliſch-proteſtantiſchen Dogmatik. In letzterem Werke (5. Aufl. 1870, § 172) wird als Endergebnis der proteſtantiſchen Lehre von der Kirche die Identificirung der unſichtbaren mit der idealen und der ſichtbaren mit der empiriſchen Kirche vorgetragen.

Die Neugeſtaltung des Dogma's aus dem altkirchlichen Stoff zu modernem Ausſehen iſt auch in unſerem Lehrſtück das Werk von Schleiermacher. Den altproteſtantiſchen Standpunkt (ſowohl reformirten, wofür die verſchiedenen oben beſprochenen

Dogmatiker, als lutherischen, wofür unter Anderem Melanchthon in der confessio Saxonica bei Heppe S. 440 zu vergleichen), wonach die Kirche der Effekt und das Objekt der Erlöserthätigkeit Christi ist, spricht er „Der christliche Glaube", 2. Ausg., § 113 in den Worten aus: „Alles, was durch die Erlösung in der Welt gesetzt wird, ist zusammengefaßt in der Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher sich alle Wiedergeborene immer schon finden, und dieser Abschnitt enthält also die Lehre von der christlichen Kirche." Indem er an dem Ausdruck „Kirche" festhält, folgt er der gemeinsam protestantischen Tradition; dagegen was die genauere Bestimmung des Unterschiedes zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche anbelangt, so findet er sich wohl mehr auf der Seite von Luther als auf der Seite von Zwingli und den orthodoxen Lutheranern. Die ganze Lehre von der Kirche zerfällt in die drei Hauptstücke: 1) Von dem Entstehen der Kirche; 2) von dem Bestehen der Kirche in ihrem Zusammensein mit der Welt. 3) Von der Vollendung der Kirche. Schleiermacher macht also in großartiger Weise Ernst mit der Auffassung der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen, indem er wirklich Alles, was sich in den christlichen Wirkungen auf das Gemeinschaftliche bezieht, unter der Lehre von der Kirche bringt. Es liegt darin eine Kraft der specifisch-christlichen Systematik, die noch lange nicht genug gewürdigt ist. In diesem Schema theilt sich das zweite Hauptstück in die beiden Hälften: 1) Die wesentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche, wo heilige Schrift, Amt, Sacramente, Gebet behandelt werden, und 2) das Wandelbare, was der Kirche zukömmt vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt. Hier ist nun der Ort im System, um von dem Unterschiede zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche zu reden. § 148: „Dadurch daß die Kirche sich aus der Welt nicht bilden kann, ohne daß auch die Welt einen Einfluß auf die Kirche ausübt, begründet sich für die Kirche selbst der Gegensatz zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche." Hiezu gibt Schleiermacher u. A. folgende Erläuterungen: „Also sind Kirche und Welt nicht räumlich und äußerlich getrennt; sondern auf jedem Punkte des erscheinenden menschlichen Lebens, wo auch schon Kirche ist, weil Glaube und Gemeinschaft des Glaubens da ist, eben da ist auch noch Welt,

weil noch Sünde und Gemeinschaft mit der allgemeinen Sündhaftigkeit da ist. Jeder sichtbare Theil der Kirche ist also genauer betrachtet ein Gemisch von Kirche und Welt, und nur wenn wir das von dem göttlichen Geist in den Menschen Gewirkte isoliren und so zusammenstellen könnten, hätten wir die Kirche rein .... Diese Wirkungen sind nicht abgesondert darzustellen; sondern nur unsichtbar sind sie innerhalb jenes Gemenges als das in demselben gegen die Welt Wirksame und es von der Welt Scheidende enthalten. Die unsichtbare Kirche ist also die Gesammtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang; dieselben aber in ihrem Zusammenhang mit den in keinem einzelnen von dem göttlichen Geist ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit constituiren die sichtbare Kirche."

Schleiermacher sieht also ganz ab von dem bis dahin als Axiom geltenden Satze, daß in der Begriffsstimmung der Kirche ausgegangen werden müsse von den einzelnen Menschen, welche den coetus ausmachen. Er geht vielmehr aus von der Qualität des in ihnen sich mächtig erzeigenden Geistes und nennt demgemäß das in der Christenheit Wirksame, das, nach seinem Ursprunge betrachtet, selber ein Gewirktes ist, die unsichtbare Kirche; denn es ist zwar sehr real und lebendig vorhanden, aber nur dem Glauben wahrnehmbar. Das in die Erscheinung Fallende dagegen ist als solches ein Sichtbares; Kirche aber ist es, insofern es ja zwar allerdings weltlich verunreinigt, aber seinem Ursprunge nach doch auf die Wirksamkeit des christlichen Geistes zurückzuführen ist. Man kann nicht sagen, daß Schleiermacher Luthers Lehre reproducire; denn es sind ganz andere Voraussetzungen und Gedankenverbindungen, in denen er sich bewegt. Doch tritt uns sofort Luther vor die Seele, wenn wir Schleiermacher über die unsichtbare Kirche lesen. Beide große Kirchenlehrer unterscheiden vielmehr Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der einen und selben Kirche als eine unsichtbare und sichtbare Kirche. Die Verwahrung der alten orthodoxen Protestanten, daß sie nicht zwei Kirchen lehrten, konnte auf dem orthodoxen Standpunkt niemals recht begründet werden; denn allerdings ist die Zwinglische Lehre, die ja für die lutherische und die reformirte Orthodoxie in diesem Stücke allein

maßgebend ist, die Unterscheidung von zwei Sphären, einer engern und einer weitern, bei denen wesentlich und in erster Linie die von demselben umschlossenen Individuen und erst abgeleiteter Weise die begrifflichen Merkmale in Betracht kommen, so daß ecclesia visibilis und ecclesia invisibilis zwei unterschiedene coetus sind. Hingegen Schleiermacher läßt diese ganze Betrachtungsweise außer Augen und sieht nicht auf den coetus, sondern auf den Gesellschaftsgeist. Ihm gelingt die Bewahrung der Kirche als eines und desselben Subjektes, das durch die Unterscheidung von sichtbar und unsichtbar nicht in zwei ungleiche Hälften zerrissen, sondern nach einem einheitlichen logischen Eintheilungsgrunde eingetheilt wird, so daß die Kirche als sichtbare genau dasselbe Subjekt ist, welches sie als unsichtbare auch ist. Hiezu bedarf es aber gewisser Voraussetzungen, welche die ganze orthodoxe Weltanschauung umstürzen. Schleiermacher kann die Einheit des Begriffes nur darum bewahren, weil ihm auch *real* nicht zwei verschiedene coetus in der Kirche vorhanden sind, sondern weil er in jedem zur Kirche Gehörenden einen zum Heile Bestimmten anerkennt. Die Abhandlung über die Erwählung (Sämmtliche Werke: Zur Theologie, Bd. II), besonders von S. 477 an, zeigt deutlich, daß Schleiermacher auf dem Standpunkt der Lehre von der Apokatastasis stand. Vgl. auch „Der christliche Glaube", § 117—120. Wenn, um in den Ausdrücken der alten Dogmatik zu reden, alle vocati bestimmt sind, vere credentes zu werden, so kann die Kirche als eine einheitliche gedacht werden. Wird hingegen der äußere coetus als eine Mischung von Weizen und Afterweizen gedacht, deren einer niemals in den andern übergeht, weil ein Pardel seine Flecken nicht verlieren kann, ja wird nur überhaupt als Endergebnis ein dualistischer Ausgang mit Sonderung zwischen schließlich ewig Verdammten und ewig Seligen angenommen, so sind innerhalb der ecclesia militans thatsächlich zwei coetus vorhanden, und auf diesem Standpunkt, auf dem die gesammte protestantische Orthodoxie stand, ist Zwingli's Unterscheidung die consequente und unausweichliche. *Man kann nicht protestantisch-orthodox denken, ohne in unserem Lehrstück schließlich in der Hauptsache zum Zwinglianer zu werden.*

Daß Schleiermacher gerade in diesem Dogma wenig Nach-

folge gefunden hat, kann deßhalb nicht befremden. C. J. Nitzsch substituirte in seinem „System der christlichen Lehre" (6. Aufl., S. 358 ff.) der unsichtbaren Kirche die innere, der sichtbaren die äußere. Die dennoch versuchte Vertheidigung der alten Unterscheidung gegen Rationalisten und Papisten S. 363 f. ist dunkel und unklar, wie es nicht anders sein kann, wenn man unter Kirche bald die sichtbare und dann wieder das Reich Gottes versteht und, je nachdem es paßt, die Prädicate der einen oder des andern hervorhebt, ohne doch für das neue Subjekt einen neuen Ausdruck eintreten zu lassen. Nicht viel anders stellt sich das Urtheil über die protestantische Beantwortung der Symbolik Dr. Möhlers, fünfter Artikel, von der Kirche, in den Studien und Kritiken 1835, S. 393 ff. — Auch J. P. Lange, Positive Dogmatik, S. 1088 ff., schwankt zwischen reformirten und lutherischen Gedanken unstät herum, ohne festen dogmenhistorischen Grund und ohne zuverlässige exegetisch-dogmatische Führung. Das Traditionelle wird nicht in traditioneller Form überliefert, und für das Neue, das mehr gesucht als gegeben wird, fehlt es an klaren Begriffen und festen Normen. Sichtbar und unsichtbar sind Prädicate, mit denen der Schriftsteller sich abfinden muß, ohne doch recht zu wissen, was er mit denselben anfangen solle.

Parallel mit Schleiermacher geht Phil. Marheineke, der in seinen „Grundlehren der christlichen Dogmatik", 2. Aufl. 1827, S. 328—337, in den Formeln der Hegelschen Scholastik viel echtere Lutherlehre über die Kirche vorbrachte, als bei den meisten Orthodoxen zu finden war, wenn auch allerdings neben der altlutherischen die moderne kantische Auffassung von Ideal und Empirie stark hervorgehoben ist. Marheineke betonte wie Schleiermacher die Einheit der Kirche; aber er nannte die Unsichtbarkeit der Kirche, vermöge deren ihr Einheit, Allgemeinheit, Vollkommenheit, Heiligkeit, ewiger Sieg zukömmt, geradezu ihre Wahrheit und Dem entsprechend die Sichtbarkeit, mit der die Mannigfaltigkeit, die Unvollkommenheit und der Streit verbunden sind, die Wirklichkeit der Kirche. Wahrhaftige Wirklichkeit habe die Kirche nur vermöge sowohl ihrer Unsichtbarkeit als Sichtbarkeit, und der Protestantismus leugne an der römischen Kirche gerade diese wahrhaftige Wirklichkeit und anerkenne überhaupt keine Kirche, welche

nicht im Geiſt und Wort Gottes, im Glauben und Wiſſen ihre Wahrheit habe.

Die Hegelſche Schule, die das Chriſtenthum nur in der lutheriſchen Form oder was für lutheriſch galt, gekannt hat, trug, indem ſie ſich ſiegreich gegen die Aufklärung wandte, auf das Mächtigſte zur Belebung der Kirche mit jenem confeſſionell-lutheriſchen Geiſte bei, welcher gegenwärtig in Blüthe ſteht. Aber wie groß auch die confeſſionelle Begeiſterung geworden iſt, die hiſtoriſche Treue in den Referaten über Das, was lutheriſche Lehre ſei, läßt auch heutzutage noch bei den meiſten confeſſionellen Dogmatikern und Dogmenhiſtorikern viel zu wünſchen übrig. Man wandte ſich ja dem Lutherthume zu, um „Objektivitäten" zu bekommen. Objektivitäten in dem Sinne, in welchem man ſie verlangte, wären die lutheriſchen Dogmen nicht, wenn es mit ihrer Entſtehung ſo menſchlich zugieng, daß ſelbſt Zwingli in einer ſo wichtigen Lehre Luther aus dem Lutherthum verdrängen konnte. Fortwährend werden Luther und die lutheriſchen Orthodoxen durch einander geworfen, als ob Luther und Lutherthum Eines und Dasſelbe wäre, während Dies doch in ſo manchen Fragen toto coelo verſchiedene Dinge ſind, und will man die modernen lutheriſchen Dogmatiker bei ihrer lutheriſchen Orthodoxie behaften, ſo entſchlüpfen ſie durch die Lutherthüre; fragt man ſie aber nach Luther, ſo antwortet das ſcholaſtiſche Lutherthum.

Wilhelm Löhe habe ich ſchon genannt. Franz Delitzſch, der 1847 „Vier Bücher von der Kirche" herausgab, wehrt ſich kräftig gegen die traditionelle Unterſcheidung und vindicirt der einen und ſelbigen Kirche, die er immer nur als eine einzige gelten läßt, ſowohl die Sichtbarkeit als die Unſichtbarkeit. Er iſt entſchieden echterer Lutheraner als Löhe; aber ganz abgeſehen davon, ob ihn ſeine Poſitionen vor den Conſequenzen der Zwingliſchen Doktrin ſchützen, hinkt ſein Lutherthum auch ſchon daran, daß er die Sacramente in einer Weiſe auf die Seite der Sichtbarkeit ſtellt, welche Luther ſchwerlich anerkannt hätte. Die orthodoxe Tradition wirkt auch in Denen nach, welche zu Luther ſelbſt zurückzukehren ſich beſtreben.

Weniger iſt Dies bei J. Ch. K. v. Hofmann der Fall. Schriftbeweis, 2. Aufl., Bd. III, S. 141 ff., wird das Ineinander

von ſichtbarer und unſichtbarer Kirche als die zwiefache Wirkſamkeit des einen Geiſtes Chriſti geſetzt, der einerſeits Glaubensgehorſam und Gemeinſchaft in demſelben und andererſeits Bethätigung dieſes Glaubensgehorſams und dieſer Glaubensgemeinſchaft wirkt. Demgemäß iſt die Kirche (S. 144) „das Reich Gottes, aber in ſeiner für die Zeit zwiſchen Jeſu Auffahrt und Wiederkunft verordneten Geſtalt". Echt lutheriſch iſt es, kein anderes Reich Gottes zu kennen als in dieſer Kirche, ja dieſe Kirche überhaupt ſo ſehr mit dem Reiche Gottes zu identificiren, daß ſie ſelbſt allein dasſelbe ſei während der genannten Friſt. Aber ein neuerer Dogmatiker kann alte Wahrheit doch nur in neuer Weiſe vortragen, d. h. unverhüllt geſprochen, er verändert ſie immer, wenn auch nur in einzelnen Beziehungen, und formelle Veränderungen ſind jeweils auch materielle. So iſt es eine Neuerung, wenn der Begriff der Kirche auf dieſe Zeitfriſt eingeengt wird. Ich finde darin Nichts, was ich dem Dogmatiker zum Vorwurf machen möchte; aber orthodox iſt es auch nicht. Ueberhaupt jeder Fortſchritt iſt eine Heterodoxie, wenn auch nicht jede Heterodoxie ein Fortſchritt iſt. Die beſtimmte Ausſchließung der im Glauben Verſtorbenen aus der Kirche (S. 147) würde bei allen Orthodoxen das größte Kopfſchütteln erregt haben. Wird nun aber Kirche und Reich Gottes ſo identificirt, daß folgerichtig Sichtbarkeit und Unſichtbarkeit gleichzeitige Prädicate nicht bloß der Kirche, ſondern auch des Reiches Gottes ſind, ſo bleibt uns der Dogmatiker ſchuldig, einen Begriff nachzuweiſen und einen Ausdruck zu verſchaffen, welcher ſämmtliche auf Erden geborenen und einſt ſelig werdenden Kinder Gottes umfaßt. Kaum kann ihm etwas Anderes übrig bleiben, als zu dem Ausdruck „Reich Gottes" zurückzugreifen. Das Intereſſe, das Hofmann verfolgt, geht jedoch dahin, das Heil an die Kirche zu knüpfen. Darum identificirt er Kirche und Reich Gottes; darum wirft er (S. 144) am Weiteſten von ſich die Lehre, daß die Kirche die Sphäre der Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes und das Reich Gottes das fertige Reſultat derſelben ſei. Reich Gottes und Reich Chriſti werden auch von ihm unterſchiedslos gebraucht. Es wäre aber der Mühe werth, zu unterſuchen, ob dieſe Identification ſchriftgemäß ſei. Für den dogmatiſchen Gebrauch empfiehlt ſich wohl eine ſtrengere

Sonderung. Wem es Nichts ausmacht, die ganze außerhalb der Kirche ſtehende Menſchheit dem Teufel zu übergeben, Der beruhigt ſich auch leichter bei den Hofmannſchen Aufſtellungen. Auch für einen Dogmatiker aber, welcher, was ſonſt gar nicht durchwegs die Meinung der proteſtantiſchen Orthodoxie iſt, das extra ecclesiam nulla salus auf die ſichtbare Kirche überträgt, wie Hofmann, bleiben doch noch die Fragen zu erledigen, die ich bei der Darſtellung der Lehre von Chamier Alſted und von Johannes Gerhard namhaft gemacht habe. Und außerdem iſt es zwar ganz wahr, daß, wie Hofmann S. 141 ſchreibt, die Kirche die Gemeinde des chriſtlichen Glaubensgehorſams oder andererſeits des Geiſtes Jeſu Chriſti iſt; aber dieſe Definition iſt nicht erſchöpfend, da ſie ebenſo einſeitig die Kirche nur nach ihrem inneren Gehalt erklärt, wie die gemeinſam lutheriſche und reformirte orthodoxe Definition einſeitig vom Grundbegriff des coetus ausgieng. Luther ſelbſt, der im Weſentlichſten Hofmanns Vorgänger iſt, konnte, wie wir geſehen haben, dem Merkmal des coetus auch nicht völlig aus dem Wege gehen. Sobald wir aber die Kirche darauf anſehen, daß ſie nicht bloß eine durch beſtimmten Geiſt geſtiftete Einheit, ſondern auch eine aus vielen einzelnen Individuen beſtehende Einheit iſt, ſo kommen wir ſofort auf die vocati, credentes, baptizati, electi und deren gegenſeitiges Verhältnis, und da erweiſt ſich dann die Hofmannſche Begriffsbeſtimmung als durchaus unzureichend.

Weſentlich auf gleichem Standpunkt mit Hofmann ſteht G. Thomaſius, Chriſti Perſon und Werk. Er entwickelt (2. Aufl., Bd. IV, S. 343 ff.) mit Bewußtſein Luthers Lehre, bringt aber dabei die völlig geſchichtswidrige Behauptung S. 400 f., die Dogmatiker des 17. Jahrhunderts ſeien ganz zu demſelben Geſichtspunkt wie Luther zurückgekehrt und ſtänden (S. 402) „in weſentlicher Uebereinſtimmung mit Luther“. Thomaſius überſchreibt bekanntlich ſeine dogmengeſchichtlichen Excurſe „Der kirchliche Conſenſus“. Einen ſolchen gibt es nun aber in dem Sinne, wie Thomaſius ihn meint, für gar manche orthodoxe Lehre nicht, und im Beſonderen gibt es denſelben nicht für des Thomaſius Lehre von der unſichtbar-ſichtbaren Kirche innerhalb der lutheriſchen Orthodoxie. Alſo muß der Geſchichte Gewalt angethan werden.

Von der Existenz einer reformirten Dogmatik hat Thomasius nur dunkel Kunde, von dem Einflusse zwinglisch-calviniſcher Lehre auf die Entwicklung des Dogma's bei den Lutheranern keine Ahnung. Sechsundzwanzig Seiten umfaßt die dogmenhiſtoriſche Expoſition dieſes Lehrſtückes und erſtreckt ſich über Alterthum, Mittelalter und Neuzeit. Aber die Namen von Wiclif und Hus kommen gar nicht vor, ſo daß man wirklich vermuthen muß, Thomaſius ſtelle ſich vor, daß Luther ſeinen Kirchenbegriff in völlig originaler Weiſe, nicht in Abhängigkeit von den Vorreformatoren aufgeſtellt habe. Der Lehre dieſer letzteren geſchieht mit keiner Silbe Erwähnung; als die Anſchauung der Kirche, wie ſie die Reformation vorfand, werden S. 384 f. lediglich die Anſichten dargeſtellt, welche in den ſcholaſtiſchen und hierarchiſchen Kreiſen vorherrſchten.

K. F. A. Kahnis erkennt es (Lutheriſche Dogmatik, Bd. II, S. 621), als einen gerechten Vorwurf, den die katholiſche Lehre erhebe, daß der Proteſtantismus gewiſſer Maßen zwei Kirchen ſtatuire. Anſtatt nun aber daraus zu ſchließen, daß der Begriff der Kirche gerade Dasjenige nicht umfaſſen könne, was dem evangeliſchen Chriſten Glaubensgegenſtand iſt, und daß demzufolge die unſichtbare Kirche nur einem andern Begriff und einem anderen Ausdruck rufe, verwirft Kahnis Bd. III, S. 533 f. die Unterſcheidung zwiſchen ſichtbar und unſichtbar und will an der einen Kirche nur eine göttliche und eine menſchliche Seite unterſchieden wiſſen. Hiemit entgeht Kahnis den Uebelſtänden doch nicht, welche aus der Identificirung der Kirche mit dem Reiche Gottes erwachſen. Einheit, Katholicität, Apoſtolicität und Heiligkeit, vor Allem aus Unfehlbarkeit ſind nun und nimmer Prädicate der Kirche, ſondern immer nur im Unterſchiede von aller und jeder Kirche Prädicate des Reiches Gottes. Soweit dieſes in der Kirche oder in einer Kirche Geſtalt gewonnen hat, ſoweit nimmt die Kirche Theil an den Prädicaten des Reiches Gottes. Selbſtverſtändlich iſt die Kirche immer nur in der Annäherung an die volle Realiſation des Reiches Gottes begriffen, wenn auch ihre ganze Exiſtenzberechtigung in dieſer Realiſation beruht. Das Exiſtenzrecht einer jeden Kirche oder, anders ausgedrückt, der Kirche an jedem beſtimmten Ort und zu jeder beſtimmten Zeit iſt nur ein rein relatives. Dieſe Einſicht muß nicht bloß gewonnen, ſon-

dern auch verwerthet werden, wenn das protestantische Dogma zugleich von seinen Fehlern gereinigt werden und in seiner Wahrheitssubstanz erhalten bleiben soll. In dieser Hinsicht berührt es wohlthätig, von Kahnis die Wahrheit betont zu sehen, daß die lutherische Kirche nicht die Kirche ist, daß nicht alle Protestanten Lutheraner sein müssen und daß „in Gottes Hause nicht bloß im Himmel, sondern auch auf Erden viele Wohnungen sind, in denen Eigenthümlichkeit Hausrecht hat". Das ist echt evangelisch und protestantisch, und wenn Kahnis, ob auch sich selber nicht immer getreu (man vgl. 2. Aufl. der Dogmatik, Bd. I, S. 4), den Namen der unsichtbaren Kirche verwirft, so lehrt er doch gerade Das, was diesen Namen um der damit nun einmal verknüpften Vorstellung willen so vielen guten Christen lieb und theuer macht.

Nicht vorübergehen dürfen wir an dem berühmten Rechtsbeistande des modernen Lutherthums, an Stahl. In der Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten 2. Ausgabe hält Stahl an der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche fest, bezieht dieselbe aber in altlutherischer Weise strenge auf die eine und selbige Kirche, die (S. 66) „als Christi Herrschaft in den Seelen die unsichtbare, als Christi Herrschaft in den Einrichtungen (Wort, Sacrament, Amt, Regiment und Zucht) die sichtbare sei". S. 58 f.: „Die Kirche ist nach ihrem Begriff zugleich die Gemeinde der Heiligen und Anstalt des Heils, ein inneres Glaubensreich und eine zur Wirksamkeit nach außen geordnete Institution. Das ist der Grund der Unterscheidung ihrer unsichtbaren und sichtbaren Seite." Demzufolge ist sie nach beiden Seiten zumal und nach jeder Seite für sich von Christus gestiftet, continuirlich, Gegenstand des Glaubens, und von Uranfang und fortwährend sind beide Seiten in Wechselwirkung und Wechselbedingung. Diese Lehre ist von Stahl im Interesse eines dogmatisch gestützten und doch wesentlich juridischen Kirchenbegriffes ausgebildet. Von der Kirche, heißt es S. 46, sei eine erschöpfende, adäquate Definition so wenig möglich als vom Staate. Stahl geht davon aus, daß sie der Leib Christi und das Reich Gottes sei und daß die evangelische Position, „die unerschütterliche evangelische Wahrheit", festgehalten werden müsse, die Gemeinde der Heiligen

ſei der Kern des Begriffs der Kirche, ebenſo, daß das Kennzeichen der wahren Kirche nach ihrer äußeren, ſichtbaren Seite in der reinen Lehre und Sacramentsverwaltung beſtehe S. 48 f. Daß in der Definition der Auguſtana ſich Mängel finden, welche dieſe Definition unhaltbar machen, wird ſcharf nachgewieſen. Aber wenn auch nach der ſichtbaren Seite die Kirche Glaubensgegenſtand ſein ſoll, weil in die äußere Inſtitution von Gott Vollmacht und Verheißung gelegt ſei, ſo zeigt ſich an dieſer mehr gewandten als gerechtfertigten Dialektik, die im Handumdrehen Sichtbares zu Unſichtbarem macht, wie wenig haltbar Stahls Unterſcheidung iſt. Ueberdies wäre es unnütze Wiederholung von ſchon Geſagtem, wenn ich auch bei Stahl, wie bei Luther, nachweiſen wollte, daß wir, ſobald wir die Gemeinde der Heiligen als Kern des Kirchenbegriffes ſetzen, auf die Zwingliſche Unterſcheidung kommen müſſen, unangeſehen deſſen, daß Stahl Solches zwar ‚zum Glaubensgegenſtand, aber nichts deſto weniger zum weſentlich die Sichtbarkeit Begründenden rechnet, was für Luther gerade die Unſichtbarkeit der Kirche begründet. Die Unterſcheidung übrigens, die Stahl weiterhin (S. 67) zwiſchen Kirche und Gemeinde aufſtellt, indem er die erſtere als Gottesſtiftung über den Menſchen, die letztere als die im Glauben verbundenen Menſchen definirt, beweiſt ſchlagend die Unklarheit ſeines Kirchenbegriffes. Iſt die Gemeinſchaft der Heiligen der innerſte Kern des evangeliſchen Kirchenbegriffes, ſo fußt dieſer auf der Vorſtellung von der Kirche als einem coetus. Nehmen wir dagegen die Kirche, und zwar im Unterſchiede von der Gemeinde, als Gottesſtiftung über den Menſchen an, ſo haben wir ſie nicht mehr als coetus, ſondern im Unterſchiede von einem ſolchen als constitutio, um Mosheims Ausdruck zu gebrauchen, d. h. als einen Organismus von Geſetzen und Ordnungen gefaſſt. Nun laſſen ſich freilich an der Kirche beide Seiten nachweiſen; aber Stahl operirt ſo, daß er das eine Mal thut, als ob die Kirche nur das Eine, das andere Mal, als ob ſie nur das Andere wäre. Seine Unterſcheidung zwiſchen Kirche und Gemeinde correſpondirt gewiſſer Maßen dem Unterſchiede, welchen Luther zwiſchen der ſichtbaren und der unſichtbaren Seite an der Kirche gefunden hat, ohne ſich doch völlig damit zu decken. Auch Stahls eigene Beſtimmungen

über die ſichtbare und die unſichtbare kommen uns bei ſeinen Ausführungen über Kirche und Gemeinde wieder in Erinnerung. Aber dieſe Unterſcheidungen verwirren nur den Kirchenbegriff; denn ſie ſtellen die Kirche immer wieder als ein anderes Objekt hin. Wohlweislich hat ſich Stahl gehütet, von der Kirche eine vollſtändige Definition zu geben. Nun kann er den gleichen Begriff bald ſo, bald anders wenden. Bleibt er bei Dem, was er S. 48 f. als unerſchütterliche evangeliſche Wahrheit proclamirt, ſo iſt die Kirche weſentlich huſſitiſch und ſomit nicht als Inſtitution über den Menſchen, ſondern in ihrem innerſten Weſen als Gemeinde gefaßt. Will er ſie aber im Gegenſatze zur Gemeinde als Gottesſtiftung über den Menſchen feſthalten, ſo kann er ſie nur noch zugleich als Gemeinſchaft der Heiligen erkennen, wenn er die Stiftung dieſer letztern als eine reine Gottesthat, d. h. prädeſtinatianiſch erklärt, was ihm ſonſt ſo ferne liegt. Dieſes Spielen mit den Begriffen, dieſes großartige Verkündigen unerſchütterlicher evangeliſcher Wahrheiten verbunden mit hinterherhinkendem katholiſirenden Inſtitutionsbegriffe, iſt aber vortrefflich geeignet, zu blenden, zu verwirren und den Verſtand der Leſer gefangen zu nehmen. Schillernde Begriffe dienen ſehr gut zur Erreichung ſolcher praktiſchen Ziele, welche man nicht gerne ſofort erkennen laſſen will. Bei Stahl wirkt dieſes dialektiſche Spiel um ſo gefährlicher, als es ſich in das Gewand logiſcher Schlußfolgerungen zu hüllen weiß. Man meint, immer noch in derſelben Gedankenreihe ſich zu befinden, und wenn man genauer zuſieht, ſo iſt Einem für denſelben Ausdruck unverſehens ein anderer Begriff unter die Hand geſpielt worden.

Nur der Vollſtändigkeit wegen erwähne ich hier A. F. O. Münchmeyer, der 1854 eine Monographie über das „Dogma von der ſichtbaren und unſichtbaren Kirche" hat erſcheinen laſſen. Die Irrthümer, die ſich im hiſtoriſchen Theil dieſer Schrift finden, ſind von Ritſchl in deſſen mehrfach angeführten Abhandlung, wenigſtens was die Lehre der Reformatoren betrifft, hinreichend beleuchtet worden. Daß Münchmeyer reformirte Lehre für lutheriſche und lutheriſche wieder für ſeine eigene Entdeckung hält und, indem er mit anerkennenswerthem lutheriſchem Inſtinkt gegen das Reformirte in der orthodox-lutheriſchen Lehre reagirt, doch wieder

zu Aufstellungen greift, welche ihn unausweislich zu Zwinglischen Consequenzen führen, Dies alles ist schon von Ritschl hervorgehoben und bewiesen worden. Ich beschränke mich deßhalb auf wenige Bemerkungen. Daß das Dogma von der unsichtbaren Kirche zwei Kirchen statuire, erkennt Münchmeyer S. 112 ganz richtig; er will aber nur Eine Kirche haben. Nun stellt er als Gesammtausdruck seines Widerspruches gegen dieses Dogma S. 114 den Satz auf: „Alle Getauften, auch die Gottlosen und Heuchler, sind Glieder der Einen Kirche, welche ist der Leib des Herrn." Damit zeigt er für den Unbefangenen zunächst freilich nur, daß Reich Gottes und Kirche keine identischen Begriffe sind. Denn er muß sogleich hinzufügen: „Der Unterschied zwischen lebendigen und todten Gliedern ist anzuerkennen." Wird aber dieser Unterschied anerkannt, so haben wir doch schon wieder ein zwiefaches Verhältnis der Getauften zu Christo, und fassen wir die in dem einen und in dem andern Verhältnis stehen, jeweils als eine Gesammtheit zusammen, so ergeben sich uns zwei coetus, welche nicht wesentlich anders als wie sichtbare und unsichtbare Kirche sich unterscheiden. Dies sieht Münchmeyer S. 173 ff. selber ein, und die dort gemachten Zugeständnisse heben so ziemlich alle früheren Einwürfe gegen das Dogma wieder auf. Nur sollen doch auch die mali et hypocritae mit den vere credentes zu derselben Kirche gehören, weil die Schrift das Wort ἐκκλησία überall für eine geschlossene, durch irgend welche äußere, bemerkbare Schranken zusammengehaltene Anzahl von Menschen gebrauche und also, wenn sie von ἐκκλησία rede, immer etwas wesentlich Sichtbares im Auge habe. Dagegen werden wir gewiß nicht streiten. Aber die Frage ist nicht die, ob die Kirche etwas Solches sei, sondern ob die Kirche überhaupt dasjenige Objekt sei, welches als der eigentliche Endzweck der auf das Ganze gehenden Thätigkeit Christi betrachtet werden müsse. Die Prämissen von Münchmeyer führen auf die Bejahung und auf die Verneinung zugleich. Er will der Kirche Prädicate gönnen, welche an das Reich Gottes abgetreten werden müssen, und weil er als Protestant doch über den Unterschied zwischen den lebendigen und den todten Gliedern nicht so leicht hinwegkommt, so anerkennt er wieder in der einen Kirche einen durch mystische Bande zusammen-

gehaltenen Kern von gläubigen Gliedern, welche nichts Anderes sind als der alte coetus membrorum ecclesiae invisibilis.

Es ist nicht zu verwundern, daß in dem Streite der Parteien auch der Zweifel laut geworden ist, ob denn die Kirche überhaupt noch ein lebenskräftiges Wesen mit Zukunft sei. Bekanntlich hat Richard Rothe den Skepticismus der Kirche gegenüber bis zum Dogmatismus getrieben. In Bezug auf unser Dogma verweise ich nur auf Bd. III, S. 37 seiner von Schenkel herausgegebenen Dogmatik. Die geschichtlichen Notizen, die jener Stelle vorangängig mitgetheilt sind, leiden an dem allgemeinen Fehler der meisten Dogmatiken (liberaler und gläubiger Richtung), daß in genere von den „kirchlichen Bestimmungen", von den „Lehren der Orthodoxen", von der „altkirchlichen Dogmatik" die Rede ist, als ob in den Systemen der früheren Dogmatiker ein ganz einheitlicher Lehrbegriff vorhanden wäre, während gerade unser Dogma (wie übrigens außer demselben noch so manches andere) zeigt, daß der consensus ecclesiae mehr als irgend etwas Anderes eine platonische Idee, ein in der Realität nicht vorhandenes, in der That immer nur supponirtes Gedankending ist. Die traditionelle Lehre ist nicht die der Reformatoren; die lutherische Confession ist so wenig consequent und aus Einem Gusse als die katholische Lehre. Was nun Rothe's Kritik des Dogma's von der unsichtbaren Kirche anlangt, so ist sie in einer Hinsicht unanfechtbar. Sie zeigt ganz gut, daß zum Begriff der Kirche die Sichtbarkeit gehört. Hingegen steckt Rothe selber noch in den Banden der alten katholischen Anschauung, wenn er auch die Katholicität zum Begriffe der Kirche rechnet und diese in der Auflösung begriffen erachtet, wo ihr dieses Prädicat abhanden kömmt. Eine Auflösung der Kirche in den Staat hat nicht die Christianisirung des letztern zur Folge und geht auch nicht damit Hand in Hand. Denn der Staat ist seinem Wesen nach Rechtsinstitut, die Kirche hingegen die Ausprägung des gottmenschlichen Verhältnisses in weltliche Form. So lange Religion nicht Dasselbe ist wie Sittlichkeit, so lange in der Religion eine Relation des Menschen zu Gott, in der Sittlichkeit dagegen eine Relation des Menschen zu den Menschen zu erkennen ist, so lange gehen Kirche und Staat nicht in einander auf. Sie werden sich fort-

während gegenseitig bedingen, fordern und begränzen, wie ergänzen; ihr gesundes, gegenseitiges Verhältnis wird die Grundlage gesunder Civilisation und Humanität sein; aber beide repräsentiren, wenn auch freilich niemals an sich widersprechende, so doch sehr entschieden von einander sich unterscheidende Interessen. Die Rothe'sche Theorie führt in der Praxis nur zu einer Verschlingung des über die Welt hinausreichenden Interesses durch die innerweltlichen Interessen. Daran gehen aber die weltlichen Verhältnisse und Beziehungen selber zu Grunde. Der tiefste Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Religiosität ist der ethnische Charakter der ersteren, der allgemein humane der letzteren. Rothe's Aufgehen der Kirche in den Staat würde, wenn praktisch durchgeführt, nur zu einer neuen Auflage ethnischer Religionen mit christlichem, aber gewiß nicht lange vorhaltendem Aufputz führen. Die Aufgabe der Kirche bleibt es, dem berechtigten nationalen Element gegenüber das berechtigte allgemein menschliche Interesse zu vertreten. So wenig das Menschliche im Nationalen aufgeht, so wenig wird sich die Kirche in den Staat auflösen, und soll es doch geschehen, da wird es nur mit dem Erfolge geschehen, daß dem Nationalen das allgemein Humane zum Opfer fällt. Ich kann es mir sehr leicht vorstellen, daß Gemüther, welche an die Identificirung von Reich Gottes und Kirche gewöhnt sind und keine andere als die sichtbare Kirche kennen, in der katholischen Kirche die Rettung der Humanität erblicken. Gott sei Dank! ist in der Reformation die Kirche zugleich von Rom und von der bloßen Nationalitätenherrschaft frei und ein Begriff als Gemeingut der Evangelischen dem protestantischen Volke bewußt geworden, welcher der Nationalität ihr Recht auf ihrem Gebiete läßt und dennoch die Gemeinschaft der Gläubigen in den verschiedenen Nationen als eine wirklich vorhandene, als ein wirkliches Reich unter einem lebendigen König constatirt.

Schenkel, der Herausgeber der Rothe'schen, hat in seiner eigenen Dogmatik, Bd. II, S. 918—990, wo er von der Kirche handelt, ein viel lebendigeres Gefühl für das eigenthümlich Protestantische bewährt. Mit Eifer und Verständnis hält er die protestantischen Positionen gegen die Römischen und Romanisirenden, und von echt altprotestantischen Voraussetzungen aus stellt er die

Kirche als die eine und unsichtbare, die einzelnen sichtbaren Kirchen dagegen als Versuche dar, die Glaubensgemeinschaft oder die wahre Kirche in der Welt zu verwirklichen. Aber Bedenken erregt es, wie die protestantische Idee ausgebildet wird. Es ist interessant zu beobachten, wie tief der Einfluß des einflußreichsten aller Kirchenlehrer, wie mächtig die Autorität Augustins, dieses wahren doctor ecclesiae, auch in diesem Punkte nachwirkt. Luther hat sich wesentlich nur in dem von Augustin vorgezeichneten Gedankenkreise bewegt, und noch jetzt gilt es bei den meisten Dogmatikern als Voraussetzung, über deren Richtigkeit gar nicht erst zu streiten sei, daß wir in der Kirche, um uns in bekannter Redewendung auszudrücken, die Form des Reiches Christi in diesem Aeon besitzen So ist denn an ein Seligwerden außerhalb der Kirche gar nicht zu denken. Der lutherische Protestantismus hat diese Position mit übernommen; der reformirte stimmt in vielen orthodoxen Vertretern bei. Nach evangelisch-reformatorischer Anschauung ist aber die Heilsvermittelung von der äußeren Institution auf die innere Herzensstellung des Gläubigen zu Christo übertragen. Die hiedurch hervorgerufene Doppelstellung hat den Protestantismus in einen unlösbaren innern Conflikt gebracht, dessen getreues Abbild unser Dogma ist. Freilich ist der Conflikt nur so lange unlösbar, als die Voraussetzungen festgehalten werden. Die Geschichte des Dogma's zeigt unwiderleglich, daß die Kirche nicht als die eine und dabei zugleich doch als sichtbare und als unsichtbare behauptet werden kann. Entledigen wir uns aber des Begriffs der Sichtbarkeit, um nur noch den Quellpunkt der Kirchenbildung Kirche und die einzelnen Kirchen nicht mehr Kirchen, sondern Versuche, die Kirche zu verwirklichen, zu nennen, so wird uns die Kirche im eigentlichsten Sinne des Wortes zu einer platonischen Idee, nämlich zu einem Wesen, wie es die Ideen in Platons Sinne sind. Wir stecken dann aber auch viel tiefer, als es scheint, in der katholisch-augustinschen Voraussetzung. Denn diese besteht ja darin, daß die Kirche als solche das wahre Objekt der Heilsthätigkeit Christi und zugleich die einzige Vermittlerin des Heils sei. Nun kann man erwiedern, es sei gleichgültig, ob man den Namen beibehalte oder nicht, wenn nur die Definition des Begriffes eine andere geworden sei. Aber viel correkter ist es doch jedenfalls, den Ausdruck zu

ändern, wenn ſich an die Stelle des alten ein neuer Begriff geſetzt hat. Sonſt hören die Mißverſtändniſſe nicht auf, und unzweifelhaft finden ſich auch bei Schenkel viele Reden, welche zu Mißverſtändniſſen Anlaß geben und nur dann vermieden werden können, wenn man ſich entſchließt, ſeinen Sprachgebrauch zu vermeiden. Durch die Identification von Kirche und Reich Gottes, die der Proteſtantismus im Anſchluß an Auguſtin angenommen, iſt die dogmatiſche Noth um den Kirchenbegriff, die Unmöglichkeit, den evangeliſchen Principien gerecht zu werden, die Unklarheit der Begriffsbildung in dem Proteſtantismus endemiſch geworden. Das Heil als ſolches liegt in dem Reiche Gottes. Sobald wir Kirche ſagen, haben wir ſchon das politiſch-juriſtiſche und das ſocialpolitiſche Gebiet betreten. Schenkel will ſtatt Kirche Gemeinde geſagt wiſſen, obſchon er ſelbſt beide Ausdrücke promiscue gebraucht. Wenn nun wirklich für Dasjenige, was Glaubensgegenſtand iſt, Gemeinde geſagt werden darf, worin ich ihm freilich gar nicht beiſtimme, ſo iſt offenbar, daß die kirchlichen Aemter nicht direkte aus der Gemeinde herfließen, ſondern erſt vermittelter Weiſe, nämlich erſt aus der ſchon in die Erſcheinung getretenen Gemeinde. Denn nicht die Kirche als Glaubensgegenſtand, ſondern ganz richtig die Gemeinde als in der Welt vorhandene bedarf der Aemter und Inſtitutionen. Dieſe ſind alſo auch erſt mit der ſichtbar gewordenen und als Anſtalt wirkenden Gemeinde gegeben. Damit haben wir aber ſchon zwiſchen die einzelnen Verſuche, die Kirche in der Welt zu verwirklichen, und die eigentliche Kirche einen Mittelbegriff eingeſchoben, der wieder denſelben Namen trägt wie die von Schenkel als wahre Kirche bezeichnete Gemeinſchaft, nämlich den Namen Gemeinde, und doch nicht dieſe als ſtreng und eigentlich genommene iſt. Dieſer Mittelbegriff wäre etwa nach orthodoxer Redeweiſe die ecclesia visibilis universalis im Unterſchiede von den einzelnen ecclesiae visibiles particulares. Aber daß Schenkel die Gemeinde bald in der Bedeutung dieſes Mittelbegriffes, bald als ecclesia proprie dicta nimmt, darauf macht er ſelber nicht aufmerkſam. Seine Lehre bedarf auch in ihren Corollarien dieſes Doppelſinnes von Gemeinde, gerade wie Stahl die Kirche doppelſinnig gebraucht und gebrauchen muß, um ſeine praktiſchen Folgerungen ziehen zu können.

Der Dogmatik von Aloys Biedermann thut es Eintrag,

daß schon im historischen Theil die nachbessernde Kritik mitspricht, die dem Schema des Ganzen zufolge erst im dritten Theile zu Worte kommen sollte. Dadurch trübt sich unwillkürlich die Darlegung des kirchlich Gültigen. Wir erhalten nicht das Bild Dessen, was sich die früheren Dogmatiker bei ihren Aufstellungen gedacht haben, sondern was nach Biedermanns Ansicht der eigentliche Sinn des Dogma's sei. Vielleicht mag auch mitwirken, daß Biedermann seine Kenntnis der Kirchenlehre in manchen Punkten offenbar erst aus zweiter Hand besitzt. So bezeichnet er schon im historischen Theil § 535 den Unterschied von invisibilis et visibilis als Unterschied von Reich Gottes und endlichem Vermittelungsproceß. Wenn ich mich auf seinen Standpunkt versetze, so muß ich diese Erklärung als eine gelungene anerkennen; aber sie anticipirt Dasjenige, was im kritisch-speculativen Theile gebracht werden soll, und so entspricht denn auch wirklich das § 933—936 Gegebene den Erwartungen nicht.

In ganz anderer Weise behandeln die zwei reformirten Dogmatiker, deren Besprechung uns noch erübrigt, unser Dogma. August Ebrard läßt es an manchen geistvollen Bemerkungen nicht fehlen; daß aber im Ganzen eine zusammenstimmende, klare und bestimmte Lehre vorgetragen werde, wage ich nicht zu behaupten. Schon die Generaldefinition von der Kirche (2. Aufl., Bd. II, S. 392) befriedigt nicht: „Wir bestimmen die christliche Kirche als die Gemeinschaft der Gnadenmittel, d. h. näher als die von Christo gestiftete, vom heiligen Geist beim Pfingstfest gegründete historische, sichtbare Gemeinschaft Derer, welche auf ihr Bekenntnis der μετάνοια hin das Sacrament der Wiedergeburt und hiemit die Theilnahme an allen Gnadenmitteln empfangen haben, somit unter den Wirkungen dieser Gnadenmittel stehen; welche Gemeinschaft aber hiemit auch den Beruf empfangen hat, Andern, die noch Kinder der Welt sind, die Gnadenmittel zu spenden und ihnen somit die Bekehrung und Wiedergeburt möglich zu machen." Hier schillert die Exegese. Einerseits werden die Gnadenmittel zur Erklärung des Wesens der Kirche verwerthet; anderntheils ist es der coetus fidelium, welcher als das eigentliche Gnadenmittel dasteht. Denn als Gemeinschaft nicht der Begnadigten, sondern der Gnadenmittel wird zuerst die Kirche erklärt, und hinterdrein kömmt doch

nicht ſowohl eine Gemeinſchaft der Gnadenmittel, als vielmehr der Wiedergebornen, in welcher die Kirche als Gnadenmittelgemeinſchaft erkannt wird. Ebenſo ſchillernd iſt der Satz S. 431: „Hier iſt alſo Calanus bei dem eigentlichen Begriff der allgemeinen ſichtbaren Kirche angelangt, der Anſtalt der Gnadenmittel, der Gemeinſchaft aller Getauften.“ Beſſer und ſchärfer ſind die Erörterungen S. 433 ff. der Frage: Gibt's eine ecclesia invisibilis? Hier wird von der landläufigen Unterſcheidung geſagt, daß, was mit der unſichtbaren Kirche gemeint werden ſolle, keine Kirche ſei, ſondern das dermalen noch unſichtbare, künftig aber ſichtbar aufzurichtende Reich Gottes. Nichts ſei dagegen einzuwenden gegen jene Beſtimmung, welche anerkenne, daß die eine und ſelbige ecclesia universalis visibilis neben ihrer Sichtbarkeit auch eine unſichtbare Seite ihres Weſens habe. Nur muß hier gegen Ebrard von Seiten der Geſchichte eingewendet werden, daß, wenn Ebrard auch bei Wendelin und Pictet Anklänge für dieſe Beſtimmung finden kann, doch dieſe Auffaſſung weſentlich von Luther herrührt, und es wäre gerade gegenüber der aus der reformirten in die lutheriſche Orthodoxie hinübergekommenen Lehre, angezeigt geweſen, dieſe Auffaſſung als die von Luther herrührende feſtzuſtellen. Wendelin wäre ja am Allerletzten Derjenige, welcher Luthers von der lutheriſcher Orthodoxie abweichende Lehre als ſeine Ueberzeugung zu bekennen ſich ſcheuen würde.

Alexander Schweizer ſtelle ich nicht bloß deßhalb an das Ende dieſer dogmengeſchichtlichen Ueberſicht, weil ſeine chriſtliche Glaubenslehre in dem Theil, welcher hier zu berückſichtigen iſt, eine der neueſten Erſcheinungen iſt, ſondern weil in der Faſſung, welche er unſerem Dogma gibt, dieſes wohl unter ſämmtlichen bisher erſchienenen Dogmatiken oder Glaubenslehren den zutreffendſten Ausdruck gefunden hat. Schweizer ſchreibt Bd. II, Abth. 2, S. 320: „Für die Kirche auf Erden die ſichtbare und die unſichtbare zu unterſcheiden, hat ſeine Wahrheit, wenn unter dieſer das Gottesreich, unter jener die geſellſchaftliche Organiſirung verſtanden wird, welche jenem dienen ſoll, immer aber auch Elemente in ſich ſchließt, die jenem fremd ſind.“ Die Ausführung, die dieſem Paragraphſatze beigegeben iſt, gehört zum Beſten, was über die Kirche geſchrieben worden. Ich gebe kein Excerpt von Schweizers

ebenſo klaren als gründlich durchdachten Worten. Denn Jedem, der ſich über unſer Dogma eingehender orientiren will, iſt zuzumuthen, Schweizer an der betreffenden Stelle ſelber nachzuleſen. Eine bis in die Einzelheiten gehende Auseinanderſetzung der Begriffe Reich Gottes und Kirche wird nicht gefunden werden, und was den hiſtoriſchen Theil anbelangt, ſo erſcheint mir derſelbe auch für den Raum, welcher zur Verfügung ſtand, nicht völlig genügend; aber die Linien ſind gezogen, um den Wahrheitsgehalt des proteſtantiſchen Dogma's zu erhalten und dieſes ſelber doch in einer befriedigenderen Weiſe zu geſtalten, als den Reformatoren und den Orthodoxen beider Bekenntniſſe gelungen iſt. Schweizer will ſtatt unſichtbarer Kirche Reich Gottes geſagt wiſſen, da Samariter und Heiden etwa dem Heil näher ſtehen als viele Kirchenglieder und da die Kirche als ſolche nur die ſichtbare ſein könne. Sporadiſche Logosoffenbarung gebe es auch außer der Kirche; dieſe aber ſei ordentlicher Weiſe als ſichtbare der Ort, wo ſich die unſichtbare finde. Das Gottesreich als Totalität alles zur Erlöſungsreligion von der Gnade erweckten Lebens finde ſeine Lehrdarſtellung in der ganzen Glaubenslehre beſſer, als wenn es hier unter dem ſchiefen Ausdruck der unſichtbaren Kirche abgehandelt werden ſollte. Von der Kirche ſei in der Glaubenslehre zu handeln als von der organiſirten Gemeinſchaft, welche dem Gottesreich als Organ diene.

Zweiter Theil.

Die neuteſtamentlichen Anknüpfungspunkte für das Dogma von der unſichtbaren Kirche.

Die Geſchichte des Dogma's iſt die Kritik desſelben. Bei vollſter Anerkennung, daß die **Bildung** des Dogma's nach einer innern Nothwendigkeit erfolgte, kann die Faſſung doch nicht denſelben Beifall erhalten, und wenn wir auch die Subſtanz des Dogma's durchaus nicht Preis geben dürfen, ſo müſſen wir nichts deſto weniger die Lehre einer gründlichen Reviſion unterziehen. Zu dem Ende wenden wir uns an die heilige Schrift und fragen zunächſt, in welchem Sinne ſich nach ihrem Zeugniſſe Jeſus des Ausdrucks Kirche bedient, welchen Begriff dieſer Ausdruck weiter in der älteſten, bibliſch bezeugten Chriſtenheit beſeſſen, und was endlich die Schrift über den andern Ausdruck lehre, mit welchem in der Dogmatik ſowohl die Kirche überhaupt, als die unſichtbare Kirche insbeſondere ſo oft in Verbindung gebracht wird, nämlich das Reich Gottes. Die beiden Begriffe Kirche und Reich Gottes werden uns Gelegenheit bieten, die neuteſtamentlichen Anknüpfungspunkte für unſer Dogma vollſtändig zu beſprechen.

Erstes Capitel.

Die neutestamentliche Lehre von der Kirche.

Die evangelische Erzählung legt bei zwei Gelegenheiten für den hebräischen Ausdruck, dessen sich Jesus bedient haben wird, Jesu das griechische Wort ἐκκλησία in den Mund. Mit diesem Worte pflegten die Septuaginta die zur Bezeichnung theils der Volksgemeinschaft theils der Volksversammlung Israels dienenden hebräischen Ausdrücke קָהָל und עֵדָה zu übersetzen. S. hierüber Cremer, Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität s. v. ἐκκλησία. Daß bei diesen Ausdrücken, den hebräischen des Grundtextes wie den griechischen der LXX, sowohl die nationale als die religiöse Einheit und Zusammengehörigkeit gemeint ist, und daß nur je nach dem Zusammenhang die eine oder die andere hervortritt, so wie daß sowohl die religiös eigenthümliche Volksgemeinschaft als auch die zur Feier versammelte Menge darunter verstanden werden kann und auch verstanden wird, so daß bald die eine und bald die andere Bedeutung vorwiegt, Das ist allgemein bekannt und keinem Zweifel unterworfen. Dasjenige deutsche Wort, welches am Vollständigsten diese verschiedenen Beziehungen umfaßt und je nach dem Zusammenhange sich doch entsprechend enger bestimmt, ist das Wort „Gemeinde". Mit glücklichem Takte gibt Luther das קָהָל und das עֵדָה theils durch Gemeinde, theils durch Versammlung. Für die griechische Bezeichnung aber lag ἐκκλησία deßhalb am Nächsten, weil dieses Wort „die gebräuchliche Bezeich-

nung ist für die in den öffentlichen Angelegenheiten eines Freistaates tagende Versammlung der ἔκκλητοι, der durch den Herold entbotenen Gesammtheit der freien Bürger", Cremer a. a. O. Es darf an den schweizerischen Sprachgebrauch hinsichtlich des Wortes Gemeinde = Gesammtheit der Bürger und ordentlich berufene Versammlung der Stimmfähigen erinnert werden.

Im Neuen Testament kömmt ἐκκλησία in der classisch-helleniſchen Bedeutung dreimal in der Apostelgeschichte vor, wo C. 19, 32, 39 u. 41 (nach anderer Verszählung 40) von der Versammlung des um seinen Dianacultus besorgten ephesinischen Volkes die Rede ist. Als Uebersetzung von קָהָל d. h. als griechische Bezeichnung für die religiöse Genossenschaft resp. Gemeindeversammlung Israels steht das Wort Apg. 7, 38 und Hebr. 2, 12, in welch letzterer Stelle es einfach aus der Uebersetzung der LXX von Ps. 22, 23 citirt wird. Sämmtliche übrigen neutestamentlichen Stellen enthalten schon die Beziehung auf die christliche Gemeinde oder dienen vielmehr in ihrer überwiegenden Mehrzahl zur Bezeichnung derselben. Im Ganzen habe ich das Wort ἐκκλησία 115 mal im Neuen Testamente gefunden.

Die beiden Stellen, wo wir das Wort von Jesus gesprochen antreffen, sind Matth. 16, 18 und 18, 17. Die andern Evangelien enthalten dasselbe nicht, auch in den Briefen des Petrus und Judas, im ersten und zweiten Briefe des Johannes und in dem zweiten Briefe an Timotheus, so wie in dem an Titus treffen wir es nicht an.

Die erste Matthäusstelle ist der berühmte Ausspruch: *κἀγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.* Luther übersetzt „Gemeine", und ohne Zweifel soll der Ausdruck etwas dem קָהָל oder der עֵדָה Entsprechendes besagen. Das israelitische Volk war die Gemeinde Gottes, wenn auch nicht wie es sie sein sollte, so doch der Bestimmung und göttlichen Heilsabsicht gemäß. Auch Christus will sich eine Gemeinde gründen, welche äußerlich sichtbar und erkennbar ist, und diese Gemeinde soll ihren festen, nicht zu überwältigenden Grund daran haben, daß Simon *Πέτρος* ist.

In diesem Ausspruche hat die katholische Kirche die Legiti-

mation ihres Romanismus, die proteſtantiſche Kirche das Recht zu ihrer Polemik, das apoſtoliſche Glaubensbekenntnis den Antrieb zur Aufnahme des Kirchenbegriffes unter die Glaubensartikel zu erhalten gemeint. Um aber die Stelle unbefangen auszulegen, müſſen wir vor Allem feſthalten, daß von den verſchiedenen Lemmata keines herabgemindert und keines heraufgeſchraubt werden darf, daß der Ausſpruch als ein Ganzes ſteht und fällt, und daß jeder Begriff und jede Ausſage in dem ganzen Satze nur ſo weit wahr bleibt, als alle übrigen Begriffe und Ausſagen ebenfalls ungeſchwächt und unabgeſchwächt wahr bleiben. Die Proteſtanten erinnern gegen die Katholiken, daß die Verheißung nicht der Perſon, ſondern dem Bekenntniſſe des Petrus gelte. Es iſt Dies keine ganz glückliche Wendung. Richtig iſt allerdings, daß Petrus die Verheißung nur wegen des vorangehenden Bekenntniſſes erhält. Dem Wortlaute zufolge gilt aber doch die Verheißung, wenn auch dem bekennenden Petrus, ſo doch dem Petrus. Allein gerade weil ſie dieſer Perſon gilt, ſo kann auch die ἐκκλησία, welche auf dieſen Felſen gebaut werden ſoll, nur ſo verſtanden werden, wie ſie als auf dieſen Felſen gebaut verſtanden werden muß. D. h. es iſt von keiner andern Gemeinde die Rede als von derjenigen, welche wirklich auf den bekennenden Petrus gebaut iſt. Dieſe Gemeinde iſt alſo nur die Gemeinde, welcher der Apoſtel Petrus als Fels gedient hat. Sie wird von den Pforten der Hölle nicht überwältigt werden. Wie wir uns nach dem Ableben des Petrus dieſe Gemeinde zu denken haben, darüber enthält der Ausſpruch Jeſu auch nicht das Mindeſte, außer der Verheißung, daß die Pforten der Hölle Nichts wider ſie vermögen. Alles, was außer dieſer einen Verheißung aus dem Ausſpruche herausgeleſen wird, iſt nicht in dem Ausſpruch enthalten, ſondern in denſelben willkürlich und unrechtmäßig hineingetragen. Ob an die Stelle des Petrus ein anderer Kirchenmonarch oder ein Conſiſtorium treten werde, ob ſich die Gemeinde in ihrer Einheit erhalten könne und ſolle oder in eine Mehrheit von independentiſtiſchen oder loſer oder enger verbundenen Gemeinden zerfallen werde und dürfe, ob ſie ſich an ein altteſtamentliches Vorbild anzuſchließen oder aus

eigenem innern Leben heraus zu gestalten habe, Das alles sind Fragen, auf die der Exeget in diesem Worte Jesu absolut keine Antwort erhält. Es ist ein großer Augenblick im Leben des Erlösers, wo nur der eine Gedanke vorherrscht: Wenn auch meine Person auf Erden untergeht, so wird doch mein Werk in einer unbezwinglichen Gemeinde fortbestehen; was Simon bekannt hat, ist Gottes Wahrheit, und Petrus ist der Fels, auf welchem meine Gemeinde sich wird erbauen können; nicht bloß Fleisch und Blut sind in ihm mächtig, sondern Gott hat ihn zum Werkzeuge bereitet, um der Gemeinde einen festen Halt zu geben; ich kann nun zu meinen Jüngern auch von meinem Ausgang in Jerusalem sprechen.

Der römische Primat kann sich dieser Stelle nur durch die in keiner Weise in den Worten Jesu enthaltene Behauptung bedienen, daß, was dem Petrus verheißen sei, auch seinen Nachfolgern gelte. Von Nachfolgern des Petrus spricht ja Jesus gar nicht. Gewiß erinnern die Protestanten mit Recht: „Was der Erlöser hier in Beziehung auf den Petrus aussagt, sagt er aus auf Grund der von dem Jünger soeben bewiesenen Lebendigkeit und Zuversicht des Glaubens, nicht aber insofern, als er ein bestimmtes Amt bekleidete; noch weniger ist davon die Rede und kann die Meinung des Herrn sein, daß diese Eigenschaft des Petrus als eines Felsen an ein bestimmtes äußeres Amt in der Kirche geknüpft sei und auf diejenigen übergehen werde, welche darin etwa seine Nachfolger sein würden; vielmehr können im Sinne des Herrn an dieser Eigenschaft nur Solche Theil nehmen, welche und inwiefern sie dem Petrus in dem hier von ihm bewiesenen lebendigen und lautern Glauben gleichen, so daß daraus also für die römische Kirche und deren Bischof durchaus gar Nichts folgen würde, wenn derselbe auch auf besondere Weise als ein Amtsnachfolger des Petrus könnte betrachtet werden. Aber auch dieses ist durchaus nicht der Fall. . . . Wenigstens ebensogut wie der römische Bischof könnte sich z. B. der von Jerusalem oder von Antiochien als Amtsnachfolger des Petrus betrachten, wenn darauf für den Vorrang in der Kirche überhaupt irgend etwas ankäme.“*)

Die protestantische Antithese ist richtig; die Behauptung aber,

*) Bleek, Synopt. Erklärung der drei ersten Evangelien, Bd. II, S. 47 f.

daß für den Vorrang in der Kirche auf die Nachfolge im Amt des Petrus Nichts ankomme, reicht weiter, als die proteſtantiſche Dogmatik ſich bewußt geworden iſt. Nach dem Wortlaute, der für die Exegeten maßgebend ſein muß, iſt unzweifelhaft der Beſtand der Gemeinde, von welcher Jeſus ſpricht, als eines einheitlichen Subjektes unaufhörlich mit dem Primate des Petrus verbunden. Will der Proteſtantismus die Gemeinde, deren Jeſus als der ſeinigen erwähnt, ſchlechthin als die eine und wahre Kirche Jeſu Chriſti faſſen, deren Glieder alle Gläubigen ſind und außer der es kein Heil gäbe, was die Behauptung der geſammten proteſtantiſchen Othodoxie iſt, ſo muß er auch den Primat Petri als jetzt noch und überhaupt ſchlechthin mit dieſer Kirche verbunden denken. Die Logik in den Schlußfolgerungen von dieſer Prämiſſe aus iſt deßhalb auf Seiten des Katholicismus. Für eine einheitliche Kirche, die als ſolche auch nach dem Hingange des Petrus exiſtiren ſoll, muß ein den Primat des Petrus aufrecht haltender Nachfolger des Petrus gefunden werden, wenn überhaupt die Worte Jeſu über die Gemeinde ſich auf Dasjenige beziehen ſollen, was im Glaubensbekenntniſſe als heilige und allgemeine Kirche ſeine Stelle bekommen hat. Von der gemeinſamen Vorausſetzung, daß Matth. 16, 18 von der ecclesia catholica vel universalis die Rede ſei, erſcheint daher nothwendiger Weiſe die proteſtantiſche Anſicht den Katholiken als logiſche Inconſequenz und als praktiſches Zurückweichen von der axiomatiſch feſtſtehenden Wahrheit. Der Proteſtant dagegen ſieht in der Amtsſucceſſion der römiſchen Biſchöfe eine Erſchleichung; denn was aus Bleek hierüber oben angeführt worden, läßt ſich nicht widerlegen. Aus dieſem Widerſtreit der confeſſionellen Meinungen gibt es nur eine einzige Rettung, daß man ſich nämlich aus dem dogmatiſchen Vorurtheil auf den hiſtoriſchen Sinn der Worte zurückzieht und die letztern nicht mit Rückſicht auf die ſpätern Bedürfniſſe dogmatiſcher Formeln, ſondern in Beziehung auf die geſchichtlichen Verhältniſſe, unter denen ſie geſprochen wurden, erklärt. Jeſus hat ſeine Worte nur im Hinblick auf den augenblicklichen Stand der Dinge geſprochen. Für die Zeitlage, in welcher ſie laut wurden, enthalten ſie uneingeſchränkte Wahrheit; ſobald wir ſie aber auf ganz andere äußere Verhältniſſe anwenden wollen, ſo müſſen wir

sie entweder mit so vielen andern Begriffen vermitteln, daß sie ihre unmittelbar zwingende Beweiskraft einbüßen, oder wir sehen uns angewiesen auf all die mehr als zweifelhaften, der Theologie nicht zur Ehre gereichenden exegetischen Kunstmittel und -mittelchen.

Die andere Stelle, die Jesum von der ἐκκλησία sprechen läßt, Mtth. 18, 17, bringt das Wort in demselben Verse zweimal in der ganz gleichen Bedeutung. Jesus sagt, wenn der sündigende Bruder die Ermahnung des Beleidigten und einiger Zeugen nicht angenommen habe, so solle die Streitfrage der ἐκκλησία vorgelegt werden, und wenn er auch die ἐκκλησία überhöre, so solle er sein wie der Heide und der Zöllner.

Zunächst streiten sich die Ausleger darüber, ob hier unter der ἐκκλησία die jüdische oder die christliche Gemeinde verstanden sei. Christus gibt seine Anweisungen natürlich für seine eigenen Gläubigen. Insofern versteht es sich, daß an eine an Christum gläubige Genossenschaft gedacht werden muß. Er spricht aber, noch ehe seine Jüngerschaar sich von der jüdischen Gemeinde gelöst und als eine eigene Gemeinde constituirt hatte. Insofern hat die Beziehung auf eine andere Gemeinde als die jüdische keinen Sinn. Die Lösung liegt auch hier darin, daß wir die Worte Jesu nicht aus spätern, sondern aus den zu seinen Lebzeiten für ihn und das Verständniß seiner Worte unter seinen Zuhörern maßgebenden Verhältnissen erklären. Diejenige religiöse Genossenschaft, zu welcher sowohl der Gläubiger als der Schuldner gehört, ist gemeint. Dabei läßt es Jesus ganz unentschieden, ob es die bestehende und schon vorhandene jüdische oder die erst noch zu errichtende spätere christliche Gemeinde sei. Was allein der Controverse nicht unterliegen kann, das ist die Bedeutung der ἐκκλησία als einer solchen Gemeinde, welche als Gemeinde sich versammeln und über eine Streitfrage ein Urtheil abgeben kann. Bleek a. a. O., S. 91 meint, Jesus lasse es unentschieden, in welchem Umfange dieser Begriff gemeint sei, ob von der Gesammtheit der an verschiedenen Orten zerstreuten Gläubigen oder von der Gemeinde an einem einzelnen Ort, ob von Denjenigen, von welchen die Gemeinde jedesmal repräsentirt wird oder von der Gesammtheit der Einzelnen. So unentschieden ist der Ausdruck aber doch nicht. Jedenfalls sind alle diejenigen Vorstellungen ausgeschlossen, durch

welche die Möglichkeit Dessen, was Jesus verlangt, aufgehoben wird. Dies wäre aber der Fall, wenn unter ἐκκλησία eine Gemeinschaft verstanden würde, vor welche als vor eine Gemeinschaft die Streitenden nicht treten könnten. Also kann unter allen Umständen nur entweder die gläubige Gemeinschaft eines bestimmten einzelnen Ortes oder die Repräsentation einer Gesammtheit aller Gläubigen gemeint sein. Denn nur die einzelne Ortsgemeinde oder dann die ecclesia repraesentativa, d. h. die Delegirten der verschiedenen einzelnen Ortsgemeinden, kann als zur Beurtheilung einer einzelnen Streitfrage zwischen zwei einzelnen Gläubigen versammelt gedacht werden. Und jedenfalls darf der ἐκκλησία durchaus kein Begriff von einer Genossenschaft untergelegt werden, welcher die regelrecht zu ihrer Competenz und Pflicht gehörige Beurtheilung von solchen kleinen und kleinlichen Streitfragen fremd wäre. Denn ich bin der unmaßgeblichen Ansicht, daß, so lange in den Worten der heiligen Schrift ein vernünftiger Sinn gefunden werden kann, auch wenn derselbe den Compendien der traditionellen Dogmatik widerspricht, es doch nicht erlaubt ist, an den Schriftworten zu drehen und zu deuteln. So ist es denn auch, wenn man keinerlei kirchenpolitische Voreingenommenheit zur Exegese herzubringt, außer aller Frage, daß Jesus die ἐκκλησία nur in dem Sinne hier gemeint haben kann, in welchem Zwingli diese Stelle immer wieder anführt, nämlich in dem Sinne der ecclesia particularis, der „Kilchhöre". Daß in diesem Sinne zu Jesu Zeiten das Wort ἐκκλησία gebraucht werden konnte und gebraucht worden ist, also im Sinne von Gemeinde der Gläubigen eines einzelnen Ortes resp. Gemeindeversammlung, beweisen Stellen wie Judith 6, 16 und 14, 6. Nun stelle man sich vor, daß nicht diese Bedeutung gelten solle, sondern daß Jesus die ecclesia repraesentativa im Sinne gehabt habe! einen Begriff, welcher den damaligen Verhältnissen ganz fremd, also dem Jünger ganz unverständlich war! Oder soll etwa das Synedrium damit gemeint sein? Dann weise man diesen Sprachgebrauch für ἐκκλησία nach! Und wenn derselbe nachgewiesen wäre, so erkläre man noch, welchen Gewinn die christliche Kirche daraus empfängt, daß das jüdische Synedrium von Christo als oberstes Gericht über Streitigkeiten zwischen christlichen

Gläubigen eingesetzt worden sei! Jedenfalls könnte wiederum nur durch Umdeutung der Ausspruch des Herrn für die christliche Gemeinschaft flüssig gemacht werden. Auch so allerdings, wenn wir die Worte einfach auffassen, wie sie dastehen, werden wir Umdeutungen vorzunehmen haben. Wir werden nämlich eine gründliche Revision unsres bisher gültigen Kirchenbegriffs, unsrer Dogmatik und unsrer Kirchenverfassung vorzunehmen haben, wenn wir uns in Theorie und Praxis mit Christi Worten in Uebereinstimmung setzen wollen. Denn die einzige Stelle, in welcher die Evangelien eine praktisch bedeutsame Aeußerung Christi über die Kirche und deren Competenz anführen, handelt nicht von dem dogmatisch supponirten Begriff einer allgemeinen Kirche, sondern von dem sehr greifbaren Begriff der einzelnen Kirchgemeinde. Christus kennt überhaupt Das, was die Dogmatik Kirche nennt, nicht. In dem Ausspruche, welcher die Gesammtheit der Christgläubigen als ἐκκλησία bezeichnet, nimmt Christus auf die Gemeinde nach dem Ableben des Petrus gar keinen Bezug, und in dem Ausspruch, welcher der Kirche eine bestimmte Competenz zuweist, ist nicht die allgemeine Kirche, sondern die einzelne Kirchgemeinde gemeint.

Der Begriff von ἐκκλησία also, welcher uns durch die beiden Matthäusstellen an die Hand gegeben wird, ist kein dogmatischer, sondern ein socialer, wenn man will ein socialpolitischer. Es wird darunter eine Genossenschaft mit dem Bekenntnisse Jesu als des Messias und mit dem Recht und der Pflicht der Kirchenzucht, des endgültigen Urtheils über den sittlich-religiösen Werth der einzelnen Glieder gedacht. In diesem theils socialen, theils politisch-juristischen Sinne versteht die ganz überwiegende Mehrzahl der übrigen neutestamentlichen Stellen ebenfalls dieses Wort, und wenn die Dogmatik in demselben einen andern Begriff gefunden hat, so geschah es, weil sie mit Hintansetzung des gewöhnlichen neutestamentlichen Sprachgebrauchs in ihrer Begriffsbestimmung sich lediglich an eine ganz kleine, bestimmt abgegränzte Gruppe von Beweisstellen hielt.

Volle zwei Drittheile sämmtlicher neutestamentlicher Stellen

welche das Wort ἐκκλησία bringen, verstehen darunter nichts Anderes, als die Gemeinschaft der an einem bestimmten Ort vorhandenen Christgläubigen, die Gemeinde oder die „Kilchhöre". Römer-, 2. Korinther-, 1. und 2. Thessalonicher-, Philemon- und Jacobus-Brief, so wie die Offenbarung Johannis kennen das Wort nur in dieser Bedeutung. Der erste Korintherbrief wendet es in der Bedeutung von Gemeindeversammlung resp. Versammlung der Gläubigen zu cultischen oder asketischen Zwecken an 11, 18; 14, 4. 5. 19. 23. 28. 34. 35, und diesen Stellen werden wohl 11, 22 und 14, 12 auch noch beigezählt werden müssen. Als Gesammtheit aller Gläubigen, ohne Rücksicht auf die Begränzung durch einen bestimmten Ort, aber ebenfalls in socialem, nicht in dogmatischem Sinne, d. h. als eine äußerlich erkennbare Gesellschaft, deren nicht aus dogmatischen Gründen, sondern wegen gewisser die Gesellschaft betreffender Ereignisse, Zustände oder Beziehungen Erwähnung geschieht, kömmt ἐκκλησία im Neuen Testamente vor 1. Kor. 10, 32 und 15, 9; Gal. 1, 13; Phil. 3, 6; 3. Joh. 6. Diese Stellen sprechen von der Gemeinschaft der Christen im Unterschiede von andern religiösen oder politischen Genossenschaften und bezeichnen sie mit dem Worte Kirche. Sie stellen durchaus keinen Begriff von der christlichen Gemeinde auf, der etwa den Namen ἐκκλησία erhielte, sondern bedienen sich des Ausdrucks lediglich als des nächstliegenden, um für die Christen, sofern diese durch einen gewissen gesellschaftlichen Verband unter sich zusammenhangen und der übrigen Menschheit gegenüber eine Einheit bilden, eine allgemein verständliche Bezeichnung zu haben. Daß das hebräische קָהָל oder עֵדָה zu Grunde liegt, ist evident. Aber die begriffliche Vermittlung der christlichen mit der hebräischen Gemeinde ist nicht die, daß dem urchristlichen Bewußtsein die Christengemeinde als ein an verschiedenen Orten vorhandnes Ganzes vorgeschwebt hätte und dafür der Ausdruck ἐκκλησία von Anfang an geläufig gewesen wäre; sondern ursprünglich verstanden die Christen, wie sie ursprünglich nur in Jerusalem vorhanden waren, auch nur die Gemeinde zu Jerusalem unter ἐκκλησία (Apg. 2, 47). Als sich dann auch an andern Orten Gesellschaften von Christgläubigen bildeten, so bekamen auch diese den Gemeindenamen, so daß es ganz geläufig wurde, selbst die Minimalgemeinde der in einem Hause wohnenden

Christgläubigen ἐκκλησία zu nennen (Röm. 16, 5; Philem. 2). Um sämmtliche Gemeinden mit einander zu bezeichnen, bot sich derselbe Ausdruck dar; doch nicht selten ziehen es die Apostel vor, den Pluralis zu gebrauchen (2. Kor. 8, 18). Mit Ausnahme des Epheserbriefes aber und zweier Stellen im Kolosserbriefe, so wie 1. Timoth. 3, 15 und Hebr. 12, 23 gebraucht das Neue Testament außer den schon besprochenen Stellen das Wort ἐκκλησία nur in der Bedeutung von ecclesia particularis, d. h. von Localgemeinde.

Ich zähle im Ganzen 78 Stellen, in denen diese Bedeutung die natürlichste, dem Zusammenhang und einfachen Wortverstand entsprechende ist, nämlich: Apg. 2, 47; 5, 11; 8, 1. 3; 9, 31; 11, 22. 26; 12, 1. 5; 13, 1; 14, 23. 27; 15, 3. 4. 22. 41; 16, 5; 18, 22; 20, 17. 28. Röm. 16, 1. 4. 5. 16. 23: 1. Kor. 1, 2; 4, 17; 6, 4; 7, 17; 11, 16; 12, 28; 14, 33; 16, 1. 19 (zweimal). 2. Kor. 1, 1; 8, 1. 18. 19. 23. 24; 11, 8. 28; 12, 13. Gal. 1, 2 und 22. Phil. 4, 15. Kol. 4, 15 und 16. 1. Thessal. 1, 1; 2, 14. 2. Thessal. 1, 1. 4. 1. Timoth. 3, 5; 5, 16. Philem. 2. Jacob. 5, 14. 3 Joh., 9 und 10. Offenb. Joh. 1, 4. 11. 20; 2, 1. 7. 8. 11. 12. 17. 18. 23. 29; 3, 1. 6. 7. 13. 14. 22; 22, 16.

Cremer a. a. O. bringt freilich verschiedne von diesen Stellen unter der Rubrik „Gesammtgemeinde, Gesammtheit aller von und zu Christo Berufenen, welche im Besitze, in der Gemeinschaft seines Heiles sich befinden, die Kirche". Werden aber die Stellen ohne dogmatische Voreingenommenheit erwogen, so gewahrt der Exeget, daß sich die ἐκκλησία jeweils auf einen bestimmten Ort bezieht, jeweils als die an einem geographisch genau zu bestimmenden Ort befindliche gedacht wird. Selbst Apg. 20, 28, wo Paulus die ephesinischen Aeltesten ermahnt, die Gemeinde, welche Christus durch sein Blut erworben habe, zu weiden, kann nur die Localgemeinde gemeint sein; denn Paulus kann den ephesinischen Aeltesten keine andere Hirtenpflicht an das Herz legen, als welche sich auf ihre specielle Gemeinde bezieht. Es ist die Gemeinde τοῦ κυρίου, und darin bewährt sich die specifische Hirtentreue, daß sie das Eigene als des Herrn Eigenthum hütet. Gerade wer über den κανών (2. Kor. 10, 15) hinausgreift, zeigt, daß er die Gemeinde als sein, anstatt als des Herrn Eigenthum betrachtet. Paulus

führt den Aeltesten zu Gemüthe, daß die Gesellschaft, über welche sie gesetzt sind, nicht zu ihrem Belieben vorhanden sei; sie gehöre ja dem Herrn, welchem sie selber auch angehören. Sagt er nun hiebei ausdrücklich, Christus habe sich diese Gemeinde durch sein eigen Blut erworben, so stellt er hiemit keinen dogmatischen Begriff vom Wesen dieser Gemeinde auf; sondern er setzt nur einerseits Christi Eigenthumsrecht, andererseits der Aeltesten Verpflichtung in ein recht helles Licht. Wie der Gemeinde zu Ephesus, so könnte ganz Dasselbe jeder andern christlichen Gemeinde gegenüber gesagt werden, ohne daß deßhalb ein andrer als der sociale Begriff von der Kirche im Vordergrunde des Bewußtseins zu stehen hätte.

Die Vorstellung, daß sämmtliche an Christum Gläubigen zusammen einen Organismus bilden, der mit Christo in lebendiger Einheit und Gemeinschaft steht und vermöge derselben ein eigenthümliches, besondre Rechte gewährendes und besondre Pflichten auferlegendes Leben führt, ist dem Apostel Paulus nicht fremd. Im Gegentheil beschäftiget sich namentlich der erste Brief an die Korinther sehr eingehend hiemit. Es kömmt dort Cap. 12, 28 der Ausdruck ἐκκλησία in einem Zusammenhange vor, welcher es begreiflich macht, daß das Wort als Bezeichnung der Kirche schlechthin, der Gesammtheit aller Gläubigen aufgefaßt worden ist. Paulus handelt von der Mannigfaltigkeit der Gaben in einer und derselben Gemeinschaft, die er Leib Christi nennt. Wir seien an diesem Leibe nur ein Jedes ein Glied. In der Gemeinde nun habe Gott für's Erste Apostel eingesetzt, zweitens Propheten, drittens Lehrer u. s. w. Sehr beachtenswerth ist hier, daß bei der Aufzählung all dieser Gemeindeämter vor deren Namen der Artikel fehlt: Gott hat Apostel, Propheten, Lehrer ꝛc. in der Gemeinde gesetzt. Ich gebe zu, daß die grammatikalische Construktion die Setzung des Artikels unmöglich machte; aber gerade darin erkenne ich die bedeutsame Wendung des Gedankens, daß derselbe zu einer solchen Construktion hinführte. Die gewöhnlich als Parallele angeführte Stelle Ephes. 4, 11 setzt vor Apostel, Propheten ꝛc. den Artikel. Daß hiedurch der Sinn alterirt wird, erscheint mir als unzweifelhaft. Es ist nicht das Gleiche, ob ich sage: Gott hat in der Gemeinde Apostel, oder Gott hat in der Gemeinde die Apostel

eingesetzt. Im ersteren Fall erscheint der Apostolat als ein Gemeindeamt; der Begriff der Gemeinde ist übergeordnet, als der vor aller Discussion bekannte und feststehende; es ist die bekannte einzelne Gemeinde gemeint. Im letztern Fall ist der Apostolat übergeordnet; die Apostel sind das bekannte Collegium, das nicht aus der Gemeinde resultirt und nicht in den einzelnen Aposteln und einzelnen Gemeinden, sondern in seinem Collegialbestande seinen Existenzgrund hat, und demgemäß sind die Apostel mit den übrigen Gemeindeämtern in ihrer Gesammtheit congruent der Gesammtgemeinde, während nach der Stelle des ersten Korintherbriefes die einzelnen Apostel resp. Gemeindebeamte mit den einzelnen Gemeinden, in denen sie wirken, parallel gehen. Der Epheserbrief geht daher von der Vorstellung der Gesammtgemeinde Christi als von einem dogmatischen Begriff aus und entwickelt die Mannigfaltigkeit der Aemter aus der in der Mannigfaltigkeit doch als Einheit bestehenden Gesammtgemeinde oder Kirche Christi. Der Entwicklung im ersten Korintherbriefe liegt die Vorstellung von der ἐκκλησία als einer örtlich begränzten socialen Einheit, als der Localgemeinde zu Grunde, eine Vorstellung, die zwar ohne Mühe und Kunstgriff auf die Gesammtheit aller Gläubigen ausgedehnt werden kann, aber auch dann nur einen socialen, nicht einen dogmatischen Begriff in sich schließt. Es dient zur vollen Bekräftigung dieser Ansicht, daß die beiden Korintherbriefe in allen übrigen Stellen das Wort ἐκκλησία niemals in dogmatischem Sinne, sondern nur in socialer Bedeutung anwenden, nur zweimal so, daß die Gesammtheit aller Christgläubigen gemeint sein kann, zehnmal in der Bedeutung von Gemeindeversammlung und achtzehn- (wenn man 1. Kor. 16, 19 doppelt zählt, neunzehn-) mal als ecclesia particularis.

Die Bedeutung „Gemeindeversammlung" schließt sich an die Bedeutung ecclesia particularis, Localgemeinde, an. Auch Hebr. 12, 23 ist es am Natürlichsten bei ἐκκλησία an die versammelte und zusammenberufene Schaar lediglich als solche zu denken. Denn die ἐκκλησία πρωτοτόκων wird nicht als eine jenseitige Gemeinschaft gedacht, welche durch irgend welche dogmatische Begriffsbestimmung mit der diesseitigen Gemeinde in Beziehung gesetzt würde, sondern als eine Versammlung, zu welcher die einzelnen Gläubigen heran-

treten konnten. Als paralleler Begriff, aus dem der Begriff der ἐκκλ. πρωτοτόκ. zu erklären ist, steht πανήγυρις da. Einestheils also sind die ungezählten Engel, anderntheils die Erstgebornen, d. h. die schon in die Seligkeit eingegangenen Gläubigen, die Bewohner des himmlischen Jerusalem. So sprechen wir auch in unsern Liturgien zu dem „Vater, den alle Engel und Seligen im Himmel preisen, loben und anbeten". Der Verfasser des Hebräerbriefes setzt mit πανήγυρις und ἐκκλησία nur Collektivbezeichnungen, die anschaulicher und poetischer als das bloße Masse oder Menge doch nur den Begriff einer Versammlung ausdrücken wollen.

Der herrschende Begriff des Ausdruckes ἐκκλησία im Neuen Testamente ist demnach klar. Von dem classisch-hellenischen Sprachgebrauch und zugleich von dem der Septuaginta ausgehend, welche beide durch hinreichend deutliche und zahlreiche Stellen bezeugt sind, bedienen sich die neutestamentlichen Schriftsteller dieses Wortes, um die Vereinigung der Christgläubigen, sei es an einem bestimmten Ort, sei es überhaupt, sei es lediglich als Genossenschaft, sei es als Versammlung zu einem cultischen oder asketischen Zwecke, zu bezeichnen. Immer aber verbinden sie damit die Vorstellung einer äußerlich sichtbaren, an bestimmten Merkmalen wahrnehmbaren und dem Heiden wie dem Juden erkennbaren Gemeinschaft. Nur wenn von der christlichen Gemeinde in solcher Weise die Rede ist, daß es nicht die Augen des Glaubens, sondern einfach historische Notiz braucht, um die Christen von den Juden und Heiden zu unterscheiden, wird ἐκκλησία gesagt. Speciell in den vier Stellen, wo Paulus (in unzweifelhaft echten Briefen) das Wort in der Bedeutung „Gesammtheit der Christgläubigen" gebraucht, hat es diesen rein äußerlichen Sinn. 1. Kor. 10, 32 ermahnt er, unanstößig zu sein den Heiden, den Juden und der ἐκκλησία, und in den drei andern Stellen 1. Kor. 15, 9; Gal. 1, 13 und Phil. 3, 6 spricht er davon, daß er in früheren Zeiten die ἐκκλησία verfolgt habe; 3. Joh. 6 aber, was man man zur Noth auch noch hieher ziehen kann, ist von einem Zeugnis ἐνώπιον ἐκκλησίας die Rede, also jedenfalls von einer in die Sichtbarkeit herausgetretnen, als Gesellschaft zu bezeichnenden Gemeinde.

Die sociale Bedeutung des Wortes als die altapostolische steht

hienach fest. Nun kömmt aber dasselbe im Epheserbrief neunmal, in zwei Stellen des Kolosserbriefes und einmal im ersten Timotheusbrief in einer Bedeutung vor, welche durch sämmtliche übrigen neutestamentlichen Stellen nicht gedeckt wird. Statt eines bloß socialen, bieten uns diese zwölf Stellen einen dogmatischen Begriff. Gleich die erste Stelle Epheser 1, 22 f. zeigt uns dies. Gott hat Alles den Füßen Christi unterworfen und ihn gegeben zum Haupte über Alles, der Gemeinde, die sein Leib ist, die Fülle des Alles in Allem Erfüllenden. Hier ist ἐκκλησία nicht mehr bloß die Gemeinschaft aller Christgläubigen, sondern der kosmische Zweck der Sendung Christi. Christus ist in mystischer Gemeinschaft mit der Gesammtheit seiner Gläubigen und diese Gemeinschaft durch die Kirche vermittelt gedacht. Mit vollem Recht weist Holtzmann, Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe S. 239 ff. darauf hin, daß die Abhängigkeit dieser Stelle von Röm. 12 und 1. Kor. 12 ebenso bemerkenswerth ist als der Unterschied. Paulus spricht so über die Gemeinde, daß Christus als beseelender Geist, die Gemeinschaft der Christen ohne Christum als todter Leib erscheint. Nach dem Epheserbrief hingegen ist die Gemeinde Christi ein Rumpf und Christus das Haupt zu demselben. Die erstere Vorstellung erwächst naturgemäß aus dem socialen Begriff der Gemeinde; die zweite Vorstellung setzt schon voraus, daß mit dem Wort ἐκκλησία ein Begriff verbunden worden ist, welcher früher auch dem Ausdrucke nach von dem Begriff der ἐκκλ. geschieden war. Beim altapostolischen Sprachgebrauch können die Fragen gar nicht auftauchen, ob zur Kirche auch die schon Verstorbnen oder auch die erst noch künftig gläubig Werdenden zu rechnen seien. Die Gemeinde ist eben die Gemeinde der vorhandnen Gläubigen. Hier aber drängen sich alle diese schwierigen Fragen sofort hervor. Die Gemeinde wird als der Inbegriff der Heilswirksamkeit Christi gefaßt. Nicht zum Unterschied von Juden und Heiden, sondern als Objekt und Effekt des verwirklichten und zwar in Jesu Christo verwirklichten Heilsrathschlusses Gottes erscheint sie. Zwar Cap. 5, 5 weiß auch noch von einer βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ zu reden; aber dieser Begriff, der in den altpaulinischen Briefen seine ungeschwächte Bedeutung hat, ist hier nur als Reminiscenz aus Gal. 5, 21 eingeschoben. Sein wesentlicher Inhalt ist an die

ἐκκλησία übergegangen. Diese aber schwebt als Mittelding zwischen Demjenigen, was im altapostolischen Sprachgebrauch ἐκκλησία heißt, und Demjenigen, wofür wir sonst die Ausdrücke Reich Gottes oder Reich der Himmel finden. Mit dem Erstern verbindet sie der Charakter der Sichtbarkeit, dieses Wort in dem Sinne genommen, in welchem die Orthodoxen von der ecclesia visibilis universalis sprechen. In ihrer Einheit und Gesammtheit ist sie hienieden niemals sichtbar. Nur eine Localgemeinde kann im strengen Wortverstande sichtbar sein. Aber ihr Wesen besteht darin, σῶμα Χριστοῦ zu sein, als die Verleiblichung des Geistigen, das Sichtbarwerden des Unsichtbaren. Darum sind die einzelnen Theile sichtbar, wenn auch nicht das Ganze als Gesammtheit und Einheit, und auf Erden gehört man der ἐκκλησία nur an, wenn man in der Gemeinschaft dieses sichtbaren Leibes steht.

Mit diesem Gedanken verschlingt sich jedoch der andere, daß die Kirche nicht der ganze Körper Christi sei, sondern nur der Rumpf, der Christum zum Haupte habe, und diese beiden Gedanken spielen so in einander über, daß sie sich wechselseitig verdrängen. In der Vergleichung des Verhältnisses zwischen Christo und der Kirche mit der Ehe, Cap. 5, 23. 24. 25. 27. 29. 32, wird bald der eine, bald der andere zu Grunde gelegt. Es lassen sich die reichsten homiletischen Nutzanwendungen daraus gewinnen, aber eine einheitliche dogmatische Ansicht nicht. Cap. 3, 10 und 21 erhält die ἐκκλησία eine nicht bloß heilsgeschichtliche, sondern kosmische Stellung, eine Bedeutung, welche über das Menschengeschlecht in die Sphäre der übrigen Schöpfungen hineinreicht; ja es spielt sogar die Vorstellung mit hinein, als ob die ἐκκλησία nicht bloß Christi Leib sei, sondern aus Christi Leib herauswachse, gewisser Maßen als sinnenfällige Entfaltung der in Christo ideell vorhandenen Güter und Kräfte.

Diese ἐκκλησία hat aber doch alle die hieraus resultirenden Attribute nicht nothwendig schon als wirkliche in und an sich. Vielmehr geht das Bestreben des ganzen Briefes darauf aus, die Leser zu ermahnen, sie sollten die ἐκκλησία reell zu dem machen, was sie ideell sei. Als σῶμα und πλήρωμα Χριστοῦ muß sie Einheit als wesentliches Merkmal haben, und die ganze Vergleichung mit der Ehe setzt die Einheit der Kirche voraus. Allein es ist

nur ein Ideal, das der Brief zeichnet, ein Ideal, dessen Realität vorausgesetzt wird, damit es desto eher realisirt werde. Dem ethischen Verhalten des Christen kömmt es in Wahrheit zu, das Ideal zu realisiren. Die Erörterung über die christliche Ehe im fünften Capitel dient ebensosehr dem Zwecke, echt kirchliche Gesinnung zu pflanzen als über die Ehe zu belehren und zu ermahnen, V. 32: *ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.* Das eine *σῶμα* setzt eine *ἑνότης τοῦ σώματος* voraus, die selber wieder *ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης* ist 4, 3. Also wird die Kirche wirklich und thatsächlich zu Dem, was sie darstellen soll, vermöge der Gesinnung und des Verhaltens der Christen. Dazu sind auch die verschiednen kirchlichen Aemter gestiftet und geordnet (4, 11 ff.). Denn die Kirche muß ja erst noch werden, was sie in gewisser Hinsicht, nämlich ihrer Idee nach, schon ist. Somit kömmt der dogmatische Begriff der Kirche auf einen Wunsch des Verfassers heraus, dessen Berechtigung in dem Begriff der von Christo gestifteten Gemeinschaft liegt, dessen Erfüllung aber durch das sittliche Streben der Christen bedingt wird. Der Briefsteller möchte, daß es so wäre, wie er die Einheit und Einigkeit der Kirche schildert; daß es aber nicht so ist, zeigen die Ermahnungen, die er in Bezug hierauf für nöthig erachtet.

Die nämliche Vorstellung von der Kirche finden wir Kol. 1, 18 und 24 und 1. Timoth. 3, 15. Außerdem ist sie im Neuen Testament nicht anzutreffen. Schon in meinem Theologischen Commentar zu 1. Kor. 15 (Frauenfeld 1864), S. 172 habe ich daran erinnert, „daß der orthodoxe wie der tübingische Paulus vom Moment seiner Bekehrung an viel zu sehr als ein fertiger Mensch erscheine, während er gewiß mit gleicher gläubiger Gesinnung über die gleichen Gegenstände christlicher Erkenntnis zu verschiednen Zeiten verschieden gedacht und darum auch verschieden geschrieben habe". Ich halte diese Behauptung, die unterdessen von andrer Seite ausführlichen Nachweis erhalten hat, auch jetzt noch aufrecht: aber ich weiß nicht, ob ich damit den Unterschied zwischen der altapostolischen und der, wie ich mich kurz ausdrücken will, ephesinischen Auffassung des Begriffes *ἐκκλησία* auszugleichen vermöge. Im Kolosserbriefe kömmt 4, 15 und 16, im ersten Timotheusbriefe 3, 5 und 16 das Wort im erstern Sinne vor, im erstgenannten Briefe also zwei-

mal altapoſtoliſch und zweimal epheſiniſch, im zweitgenannten Briefe zweimal altapoſtoliſch und einmal epheſiniſch. Es bieten ſich nun die beiden Möglichkeiten, erſtlich daß Paulus zu einer neuen Begriffsbeſtimmung übergegangen ſei und neben derſelben auch die frühere noch beibehalten habe, zweitens daß die Briefe Epheſ., Kol. und 1. Timoth. pſeudonym ſeien und den veränderten kirchlichen Verhältniſſen entſprechend auch, indem ſie ſich der urſprünglichen Wortbedeutung nicht gänzlich zu entſchlagen vermochten, doch eine neue Begriffsbeſtimmung und demgemäß einen neuen Sprachgebrauch hinſichtlich des Wortes ἐκκλησία aufgebracht haben. Was mich geneigter macht, der letztern Vermuthung beizutreten, iſt die Erwägung, daß mit dem altapoſtoliſchen Sprachgebrauch die pauliniſche Regel, den Heiden Miſſionär zu ſein und das jüdiſche Miſſionsgebiet den Petrinern zu überlaſſen, beſſer ſtimmt. Sind die ἐκκλησίαι Localgemeinden, wird die Einheit nur in der βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ geſucht und iſt kein dogmatiſcher Begriff von der Kirche aufgeſtellt, ſo läßt ſich die Theilung der Arbeit viel ungezwungener und einfacher durchführen, als wo von vornherein eine einheitliche Kirche feſtſteht und, ohne Rückſicht auf die verſchiednen Localgemeinden und deren mannigfaltig begründete Eigenthümlichkeiten, für alle ein gemeinſamer dogmatiſcher Begriff durchgeſetzt wird, deſſen Gültigkeit doch die wichtigſten praktiſchen Conſequenzen nach ſich zieht. Denn ohne Zweifel liegt im Kirchenbegriff des Epheſerbriefes ſchon die Grundlage des altkatholiſchen Kirchenbegriffes enthalten. Das proteſtantiſche Dogma von der unſichtbaren Kirche gründet ſich zwar auf den Epheſerbrief, inſofern es das Bewußtſein von der Idealität des dort aufgeſtellten Kirchenbegriffes ausſpricht, iſt aber nichts deſto weniger zugleich auch eine vom altapoſtoliſchen Bewußtſein ausgehende Reaktion gegen die Uebertragung der von der βασιλεία τοῦ θεοῦ geltenden Prädicate auf den aus dem Gemeindebegriff zum Kirchenbegriff umgeſtempelten Begriff der ἐκκλησία. Nicht in dieſer Frage allein greift ja das proteſtantiſche Princip weiter, als deſſen Dogmatiker es ſich eingeſtanden, und ſteht deßhalb die proteſtantiſche Beweisführung unter ihrer Aufgabe. Wie ſich aber die Frage nach der Authenticität der genannten drei Briefe geſtalten mag, ihr Kirchenbegriff iſt unvereinbar mit dem Kirchenbegriff des ganzen

Neuen Teſtamentes, und im Intereſſe des evangeliſchen Proteſtantismus ſollte die evangeliſche Dogmatik von der Conſtruktion des locus de ecclesia aus den Vorausſetzungen dieſer ſpätern Zeit zurückkehren zu der einfachen und in ſich ſelbſt übereinſtimmenden Lehre Chriſti und der unzweifelhaft echten apoſtoliſchen Tradition.

Zweites Capitel.

Die neutestamentliche Lehre vom Reiche Gottes.

I.

Der Begriff des Reiches Gottes.

So selten das Wort ἐκκλησία in den Evangelien vorkömmt, so häufig sind die Ausdrücke βασιλεία τῶν οὐρανῶν, βασιλεία τοῦ θεοῦ und schlechthin βασιλεία. Ich habe sie zusammen in den vier Evangelien 107 mal angetroffen. Außerdem kommen sie, doch lange nicht so häufig, in der Apostelgeschichte, in den Briefen (mit Ausnahme von 2. Korinther, Philipper, Philemon, 1. Timotheus, 1. Petri, allen drei Johannis) und in der Offenbarung Johannis vor. Die Zahl der anzuführenden Stellen würde sich beträchtlich steigern, wenn man diejenigen Aussprüche herbeiziehen dürfte, in welchen Gott oder Christo ein βασιλεύειν beigelegt oder Gott resp. Christus βασιλεύς genannt wird. Was aber mehr als dieser häufige Gebrauch des Wortes in's Gewicht fällt, das ist der Sinn und Werth, der dem Worte im Neuen Testament und ganz besonders in der Predigt Jesu selber zukömmt.

Die hohe Bedeutung des Begriffes Reich Gottes oder Reich der Himmel innerhalb der evangelischen Lehrverkündigung ist von jeher und namentlich auch in den neueren bibeltheologischen Verhandlungen anerkannt worden. Jesus bedient sich des Ausdruckes, um das Heilsgut, das er der Menschheit zu bringen sich bewußt ist, in einem umfassenden Begriffe auszusprechen. Von dieser

Seite fassen nun Manche den Ausdruck an und wollen demgemäß den Begriff bestimmt wissen. Andre hingegen halten sich lediglich an die im Begriffe eines Reiches liegende Gemeinschaft der Geister oder an die Herrschaft und bestimmen demnach das Reich sei es als Ordnung in und über den Gläubigen, sei es als Machterweisung Gottes oder Christi. Besonders verwirrend wirkt die nicht näher begründete, weil einfach als zu Recht bestehend angenommene Voraussetzung der Identität von Reich Gottes und Reich Christi.

Um zu der ursprünglichen Meinung der grundlegenden Predigt vom Reiche zu gelangen, müssen wir ihren Unterschied von und ihren Zusammenhang mit den religiösen Vorstellungen der frommen Juden zu Jesu Zeiten zu erkennen suchen. Jesus hat gewiß mit all seinen Ausdrücken originelle Anschauungen verbunden; aber er wäre nicht der mächtige Prediger gewesen, der nicht wie die Schriftgelehrten sprach, wenn er mit seinen Reden nicht solchen Gefühlen, welche tief die Masse bewegten, zum treffenden Worte verholfen hätte. Aus den Wirkungen schließt die Wissenschaft auf die Ursachen. Jesus erregte die Menge, indem er vom Reiche sprach, gerade dadurch, daß er sich dieses Ausdruckes bediente. Derselbe gibt also sowohl etwas längst Bekanntes als auch etwas Neues, wie ja immer nur Dasjenige zündet, was an der Hand von vertrauten Vorstellungen in ein neues, bisher wohl geahntes, aber noch verschlossen gebliebenes Gebiet hineinführt. So ist das Reich ein ebensowohl alttestamentlicher, als specifisch evangelischer Begriff; denn er ist durch die ganze Entwicklung des alten Bundes im Munde eines Juden ebenso natürlich, als er im Munde Jesu einen neuen, volleren Klang annahm. Nur auf alttestamentlichem Boden, auf der Grundlage der israelitisch-jüdischen Geschichte, konnte er erwachsen, und als er da war, hatte eine neue Weltanschauung das Licht erblickt.

Das Wort *βασιλεία* kann im Griechischen sowohl die Bedeutung Königthum und Königswürde, als auch Königreich und Königsstaat besitzen. In beiden Bedeutungen wird es auch im Neuen Testamente gebraucht. Cremer*) macht es wahrscheinlich, daß in der Offenb. Joh. das Wort nur in der Bedeutung

*) A. a. O., 2. Aufl., S. 132.

von Königthum oder Königswürde vorkomme. Man kann aber darüber ſtreiten, ob die Königsherrſchaft nicht ſchon in die zweite Bedeutung, nämlich in die von Königreich übergehe. Denn eine Königswürde läßt ſich ohne Königreich denken, wie bei einem legitimen Prätendenten oder einem König, der freiwillig zu Gunſten eines Agnaten abgedankt hat; eine Königsherrſchaft ohne Königreich hingegen gibt es nicht. Die weitaus überwiegende Mehrzahl der neuteſtamentlichen Stellen nimmt jedoch βασιλεία in der Bedeutung von Reich oder Herrſchaft, und auch Offenb. Joh. 11, 15 ſcheint mir zum Mindeſten die letztere, die Herrſchaft, im Ausdrucke zu liegen, ſo daß ich Cremers Behauptung nicht ohne Einſchränkung beitreten könnte. Daß in beiden Bedeutungen, ſowohl Reich, Herrſchaft, Staat, als auch Königthum und Königswürde der Begriff ein von Jeſu vorgefundener, tief mit dem ganzen religiöſen Bewußtſein Israels und beſonders des ſpätern Judenthums verflochtener und auf das Engſte mit den meſſianiſchen Erwartungen zuſammenhangender war, iſt allbekannt, durch ausführliches Referat aber in neuerer Zeit beſonders von Carl Wittichen die Idee des Reiches Gottes 1872 in das Licht geſetzt worden. Wittichen weiſt aber doch mehr nur eine äußere Veranlaſſung als eine innere Nothwendigkeit für den Gebrauch dieſes Wortes und Begriffes auf. Denn ſo lange nicht aus dem Begriffe des Reiches einer- und dem Begriffe der Religion andrerſeits erwieſen iſt, daß die Verwirklichung der Religion mit der Verwirklichung des Reiches zuſammenfällt, haben wir nur Veranlaſſung, aber noch keine Nothwendigkeit. Der Religionsſtifter iſt, was er iſt, gerade dadurch, daß er genial und intuitiv den begrifflichen Zuſammenhang der Dinge, um den ſich die Frühern nur herumdrehten, in concreter Weiſe ausſpricht, als ob es nicht anders ſein könnte. Die Theologie hat nicht bloß die Aufgabe, die geſchichtlichen Vorbereitungen und Anknüpfungspunkte zu erkunden; ſie ſoll auch den ſyſtematiſchen Zuſammenhang der vom Stifter ausgeſprochnen Ideen ergründen. Lange genug hat ſich die Wiſſenſchaft, nachdem die ſyſtematiſche Arbeit durch die einſeitige Herrſchaft der Philoſophie des abſoluten Idealismus in Mißcredit gekommen war; mit der bloß und einſeitig hiſtoriſchen Aufgabe beſchäftigt. Sie darf ſich der Mühe nicht entziehen, die Begriffe als ſolche auch in

hiſtoriſch-exegetiſcher Darſtellung objectiv gegebener Gedankenſyſteme zu betrachten und zu behandeln.

Da ſtellt ſich uns nun freilich gleich am Beginn eine Schwierigkeit in den Weg, welche unſer Bemühen zu vereiteln droht. Iſt *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* oder *βασιλεία τοῦ θεοῦ* der von Jeſus gebrauchte Ausdruck geweſen? Das Matthäusevangelium bringt die erſte Wendung 32mal, während ſie in allen übrigen Evangelien gänzlich fehlt. Dagegen haben dieſe letzteren *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ſtatt des *βασιλ. τῶν οὐρανῶν*, wo ſie denſelben Ausdruck Jeſu überliefern wie der erſte Evangeliſt. Es kann in dieſen Ausſprüchen alſo nur entweder *βασιλ. τῶν οὐρανῶν* oder *βασιλ. τοῦ θεοῦ*, aber nicht Beides zugleich urſprünglich ſein. Welcher Ausdruck iſt wohl von Jeſu gebraucht worden?

Die meiſten Schriftſteller über bibliſche Theologie beobachten eine vorſichtige Zurückhaltung. Keim*) entſcheidet ſich für Matthäus; Weiß**) findet in dem von Matthäus der ältern Tradition ſubſtituirten „Reich der Himmel" eine Hinweiſung auf das meſſianiſche Reich in ſeiner Vollendung; Wittichen***) ſchließt aus dem Fehlen bei Lucas und Marcus auf die Inauthenticität des bei Matthäus vorkommenden Ausdruckes, ebenſo Weiß †). Daß aber dieſe Schlußfolgerung nicht zwingend iſt, vielmehr auf vorgefaßter Entſcheidung über die Priorität des einen oder des andern Evangeliſten beruht, zeigt das entgegengeſetzte Reſultat bei Keim. Es wird kaum möglich ſein, aus objectiven Gründen den einen oder den andern Ausdruck als unauthentiſch nachzuweiſen. Mir ſcheint Matthäus ganz beſonders in ſeinen Spruchſammlungen älteſten Traditionen zu folgen††). Da er nun beide Ausdrücke hat, ſo halte ich es für das Wahrſcheinlichſte, daß ſich Jeſus ebenfalls der beiden Wendungen bedient habe, und außer aller Frage ſcheint mir, daß wir den einen Ausdruck durch den andern erklären dürfen und daß die urchriſtliche Gemeinde zwiſchen beiden

*) Jeſus von Nazara, Bd. II, S. 40 f.

**) Bibl. Theol. des N. Teſt., 2. Aufl., S. 586.

***) a. a. O., S. 175.

†) a. a. O., S. 47.

††) Vgl. Reuß, Geſchichte der heiligen Schriften Neuen Teſtaments, 5. Aufl. S. 186 u. 192.

nicht bloß keinen Widerſpruch, ſondern vielmehr das Verhältniß gegenſeitiger Auslegung fand. Freilich des Entſchiedenſten muß ich mich gegen die von Weiß gegebene Auskunft wenden. Der Gebrauch des β. τ. οὐ. bei Matthäus berechtigt nicht im Mindeſten zu der von ihm vertretenen Anſicht. Reich der Himmel heißt zunächſt nur ein Reich, welches als ſein Gebiet, über das es ſich erſtreckt, die Himmel hat. Oder wenn man den Genitiv lieber als ſubjectiven faßt, ſo iſt das Reich der Himmel die Herrſchaft, welche die Himmel ausüben, das Reich, welches ſie beſitzen. Grammatikaliſch ſind wir auf eine von dieſen beiden Erklärungen angewieſen. Welche von beiden wir aber vorziehen, ſo liegt im Ausdruck an ſich keine eſchatologiſche Beziehung, ſondern nur die Tranſcendenz. Das Himmelreich iſt ſeinem Weſen und Urſprung nach tranſcendent. Ob das Wort Jeſu Ev. Joh. 17, 36 echt ſei oder auf Rechnung des Evangeliſten komme, es iſt die beſte Deſcription des in βασιλεία τῶν οὐρανῶν enthaltenen Begriffes, nämlich: „nicht von dieſer Welt". Dem Wortlaute nach iſt Dies die eigentliche Erklärung des Begriffes Himmelreich.

Nun liegt das eigenthümlich Religiöſe in der Predigt Jeſu vom Himmelreiche nicht darin, daß er die Exiſtenz desſelben verkündigt, ſondern vielmehr darin, daß er es als nahendes, nahe herbeigekommenes, in dieſe Welt eindringendes, die Welt eroberndes, dauernd in Beſitz nehmendes und umgeſtaltendes darſtellt. Sein Auftreten begleitet er Mtth. 4, 7 mit dem Worte: ἤγγικεν ἡ β. τ. οὐρ. Denen, an welche er ſich wendet, den geiſtlich Armen und den um der Gerechtigkeit willen Verfolgten, verheißt er das Himmelreich. Die Gleichniſſe Mtth. 13 drehen ſich nicht bloß um das Vorhandenſein, ſondern ganz ſpeciell um die Einpflanzung deſſelben in dieſe Welt. Das Tranſcendente ſoll immanent werden, und er, der Meſſias, iſt dazu gekommen, daß er dieſes Immanentwerden des Tranſcendenten theils ankündige, theils vermittle. Es iſt ganz gegen den Geiſt der Lehre Jeſu, wenn man die moderne Theorie der Immanenz Gottes in den urchriſtlichen Denkmälern begründet finden will; es iſt gegen das Weſen der Religion überhaupt, wenn man Gott und Menſch, Himmel und Welt einander als unvereinbare Gegenſätze gegenüberſtellt. Das Chriſtenthum lehrt in ſeinem Grunddogma von der βασιλεία τῶν

οὐρανῶν, daß das an sich transcendente Reich Gottes der Welt immanent werden soll und durch Jesum Christum immanent wird, daß die Immanenz Gottes das Ergebnis eines religiös-sittlichen Processes ist, daß der Pantheismus als das Ziel der Wege Gottes mit der Welt am Ende der Geschichte unsres Geschlechtes steht. Dem Israeliten ist Gott nicht bloß Naturgottheit. Aus dem Gesetz und den Propheten leuchtet die Erkenntnis einer sittlichen Weltordnung hervor, die zugleich als Vorsehung frei waltet. Der Schöpfer beherrscht deßhalb seine Schöpfung noch nicht in vollkommener Weise. Erst wann er sich die Wesen, die er zu seinem Ebenbilde geschaffen hat, als sittliche Wesen auf sittlichem, nicht bloß natürlichem Wege, durch heilige Liebe, nicht bloß durch Zwang, als Vater und nicht bloß als Allmacht angeeignet hat, wohnt er in ihnen als ihr Gott, als ihr Geist, als ihr König.

Die Absichten Gottes mit der Menschheit, die Zwecke, um deren willen er uns erschuf, können deßhalb nur auf geschichtlichem Wege erreicht werden. Was unsre Bestimmung ist, kann keine Veränderung erfahren. Gottes Wesen und sein Wille können sich an sich nicht ändern. Die Gesetze Gottes bleiben ewig dieselben. Also ist auch die Geschichte der Menschen nur für diese eine Entwicklung und im wahren Sinne eine Geschichte. Aber was Gott von sich geoffenbaret hat, Das erfährt in der menschlichen Gesellschaft eine Entwicklung, mannigfaltige theoretische und praktische Modification, Verunreinigung und wiederum Reinigung. Gott geht mit den Menschen durchaus den Gang der Geschichte. In dem Maße, als sich sein Wesen in sie hineinbildet, werden sie sein Volk, bildet sich das Reich der Himmel in der Welt und auf der Erde aus und entsteht also in der Menschheit ein Reich Gottes. Vgl. die Gleichnisse Mtth. 13, 31—33. Das Reich der Himmel ist nichts Anderes als das Reich Gottes Dieses aber ist eben sowohl, als es erst noch wird. Es ist im Himmel und ist von Ewigkeit; aber es realisirt sich hienieden in der Zeit und auf zeitliche Weise. Vgl. die dritte Bitte des Unservaters. Es ist vorhanden, und doch muß Jeder beten: ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου. Der Ursprung im Jenseits und das Ziel im Diesseits, welches Ziel doch wiederum hinausweist auf ein Hinübernehmen der in

das Reich Eingetretenen in die Ewigkeit — dieser Doppelcharakter des Reiches Gottes ist das specifisch Religiöse in seinem Begriffe.

Eben deßhalb drückt aber auch kein andrer Begriff die Gesammtheit der göttlichen Absichten in Bezug auf die Menschheit als eine Einheit von Absichten so gut aus wie der des Reiches Gottes. In diesem Begriffe sind Religion und Sittlichkeit, Geschichte und Naturanlage auf das Innigste zu einem einheitlichen Ganzen verschmolzen. Ist es das Wesen der Religion, sich in der Sichtbarkeit durch ein Unsichtbares bestimmen zu lassen, das als ein über das bloß Menschliche Hinausgehendes vorgestellt wird, weßhalb der Glaube immer die praktische Erweisung der Religion sein und bleiben muß, so ist auch das Reich Gottes wesentlich ein religiöser Begriff. Nirgends erscheint das Zeitliche schärfer und klarer als hier in dem Verhältnis bloßen Mittels zum Zwecke, bloßen Uebergangs zum Bleibenden. Hebr. 12, 28 ist deßhalb auch in richtiger Interpretation des christlichen Gedankens von einer *βασιλεία ἀσάλευτος*, die wir empfangen hätten, die Rede. Aber da dieses ewige Reich, wenn auch im Himmel vorhanden (Mtth. 6, 10), doch auf Erden sich verwirklichen und die Menschheit einnehmen soll, so wendet sich Jesus ohne Aufhören an den Willen der Menschen, daß sie sich zu seinen Worten bekehren und das Reich Gottes auf Erden ausgestalten sollen. Die Voraussetzungen für die Verwirklichung des Himmelreiches auf Erden sind durchaus ethischer Natur *μετάνοια*, *πίστις*, *ἔργα*. Und hiemit ist der geschichtliche Proceß schon gegeben. Was sich ethisch verwirklichen muß, kann nicht anders als geschichtlich werden, durch Fortgang und Rückschritt, auf dem Wege allmäliger Verbreitung und in zeitlicher Entwicklung. Hierauf weisen uns die verschiedensten Gleichnisse Jesu, z. B. vom Säemann und ungleichen Acker, vom Unkraut unter dem Weizen, vom Samen, der ohne Zuthun des Säenden, während dieser schläft oder wacht, heranreift, vom Senfkorn und von dem Sauerteig und den drei Scheffeln Mehl. Die Schwierigkeit der praktischen Auslegung bei so manchem Gleichnis (ich erinnre vorzüglich an Mtth. 13, 3 ff.) erwächst hauptsächlich aus irrthümlicher Zweckbeziehung. Um die Predigt oder Katechese iso fruchtbar als möglich zu machen, versäumt man es, sich die pointe, auf die es allein ankömmt, klarzustellen, und geräth dann

durch allegoriſirende Auslegung in Deutungen, welche mit anderweitigen Ausſprüchen Jeſu ganz unvereinbar ſind. Daß aber endlich das Reich der Himmel trotz ſeines tranſcendenten Charakters doch der Natur des Menſchen entſpricht und ſomit Dasjenige, was ethiſch-hiſtoriſch zu Stande kömmt, nichts deſto weniger ein der Idee des Menſchen und ſeiner von Gott erſchaffenen Natur Congruentes und Congeniales iſt, Das deutet der beharrliche Sprachgebrauch Jeſu an, von einem Ererben des Reiches zu reden und ſtatt Bürger des Reiches Kinder und Söhne zu ſagen. Hier ſchließt ſich die ganze Vorſtellung wieder mit der religiöſen Weltanſchauung zuſammen, die auch im Thun und Wirken des Menſchen, alſo in Sittlichkeit und Geſchichte, eine Abhängigkeit des Geſchöpfes vom Schöpfer ſtatuirt und deßhalb die Welt im Ganzen und Einzelnen darauf hin geſchaffen und geordnet, geleitet und regiert ſein läßt, daß der Endzweck der Geſchichte, eben das Reich Gottes, möglich werde.

Wenn bis dahin die Vorſtellung vom Reiche Gottes zwar über Dasjenige, was das Alte Teſtament Verwandtes enthält, hinausgegangen iſt, ſo bietet ſie doch Nichts, was das ſpecifiſch moſaiſch-israelitiſche Gefühl verletzen oder zu einem Aufgeben ſeiner particulären und nationalen Vorurtheile nöthigen müßte. Es laſſen ſich Gedanken zuſammendenken, deren Conſequenzen zwar einander gegenſeitig aufheben, aber auch nicht offen zu Tage liegen, ſo daß die im Grunde feindſeligen Begriffe doch friedlich neben einander ruhen. Erſt die Männer, welche die Conſequenzen bloßlegen, erſcheinen dann als die Störenfriede, und Dies um ſo mehr, je ſchneidender der Widerſpruch iſt, den ſie aufdecken. Als ob ſie die Urſache dieſes Widerſpruches wären! Als ob es ein Verbrechen wäre, ſcharf zu denken und die Dinge beim wahren Namen zu nennen! Die für das Judenthum verhängnisvollen Conſequenzen der chriſtlichen Idee hat Paulus enthüllt, an deſſen Namen ſich dann beſonders der Haß aller judaiſtiſchen Naturen gehängt hat. Aber auch hier durfte es dem Jünger genug ſein, zu ſein wie der Meiſter. Denn wenn es auch dem Auge manches judenchriſtlichen Gläubigen noch entgangen ſein mochte, wie tief die Worte Jeſu ſchnitten, ſo war doch ſchon in der Predigt Jeſu ſelber die Axt an die Wurzel gelegt. Jeſus ſelber hat den Wahn zerſtört, als

ob Gott nur der Juden Gott wäre. Jesus hat Luc. 13, 29 gelehrt, daß die Frommen von allen Enden der Welt kommen und in dem Reiche Gottes mit zu Tische sitzen werden. Jesus hat von der jüdischen Nationalität als der unerläßlichen Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes abgesehen und die sittliche Bedingung kindlicher Einfalt Mark. 10, 14 f., eben damit aber auch die über alle Nationen sich erstreckende Bestimmung des Menschen als solchen für das Reich Gottes aufgestellt. Indem er den Menschen als solchen als Unterthan im Reiche Gottes und als Kind des himmlischen Vaters reclamirte, wies er die menschliche Natur als solche als zum Reiche Gottes bestimmt auf und erhob die Religion aus der Sphäre des Nationalen in das Gebiet des allgemein Humanen, und dadurch brach er principiell mit dem jüdischen und überhaupt allem Particularismus*).

Namentlich das Gleichnis vom barmherzigen Samariter ist hierin von der größten Bedeutung. Denn als der Nächste erscheint nun nach der Lehre Jesu nicht mehr bloß der Bluts- oder Stammverwandte, sondern jeder Mensch, sofern wir mit ihm in Berührung kommen. Da zwischen den Juden und den Samaritern ungefähr Dasjenige bestand, was heutzutage confessionelle Feindschaft genannt wird, und da Jesus dem orthodoxen Juden einen Samariter zum Vorbild aufstellt, so ist durch das Gleichnis vor Allem aus der Confessionalismus gerichtet. Thätige Liebe steht um so viel höher als Rechtgläubigkeit, als der barmherzige Samariter sich menschlicher erwies als der Priester und der Levit. Confessionelle Schranken bestehen also für das Reich Gottes ebensowenig als nationale, und wenn es in der eschatologischen Rede Mtth. 24, 14**) heißt, dieses Evangelium vom Reiche müsse, allen

*) Wenn irgend ein Faktum Zeugnis ablegt für den Universalismus Jesu, so ist es sein Tod. Die Pharisäer und Sadducäer verstanden mit dem scharfen Instinkt der Feindschaft, wohin Jesu Lehre ziele, und beurtheilten diese richtiger als die Mehrzahl seiner Anhänger. Es war nicht bloß die Gewissenspredigt, es war auch der religiöse Universalismus, weßhalb sie ihn zu Tode brachten.

**) Dieses Wort wird zwar von neueren Kritikern als unecht verdächtiget; aber die von ihnen angeführten Gründe sind lediglich subjektiver Natur und können nichts weiter als höchstens die richtige Stellung in den Evangelien in

Völkern zum Zeugnisse, erst auf der ganzen Erde geprebigt werden, ehe das Ende kommen könne, so ist die Universalität des Reiches Gottes gegenüber allem und jedem Particularismus so bestimmt gelehrt, daß Alles, was Paulus in dieser Hinsicht lehrte und that, nur Anwendung eines schon vom Meister aufgestellten Dogma war.

Auf der einen Seite negirt also Jesus allen Particularismus; auf der andern identificirt er ohne Weiteres den Besitz des von ihm verkündigten Reiches mit dem Besitz und Genuß der ewigen Seligkeit. Das Reich Gottes ist nach jüdischer Vorstellung für die Kinder Abrahams bestimmt. Nun hatte schon der Täufer hypothetisch die Verstoßung der Nachkommenschaft Abrahams und die Erschaffung neuer Abrahamiden aus Steinen gelehrt (Mtth. 3, 9. Luc. 3, 8). Was der Täufer nur als Möglichkeit und hyperbolisch hingestellt hatte, Das verkündiget Jesus ohne rhetorische Uebertreibung als unfehlbar bevorstehend. Wohl seien die Juden zunächst die Erben des Reiches; aber im Hinblick auf den Glauben des Hauptmanns von Kapernaum sagt er Mtth. 8, 11: „Viele werden von Aufgang und Niedergang kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Reiche der Himmel zu Tische sitzen; die Söhne des Reiches aber werden in die äußerste Finsternis hinausgeworfen werden." Also ist der Glaube die Vermittlung der Erbberechtigung. Dieser Glaube wird aber gerade nicht auf Rechtgläubigkeit bezogen, sondern, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, als vertrauensvolle Hingabe an Jesum gedacht, und in der Erzählung fällt sogar der Schwerpunkt nicht darauf, daß dem Glauben das Reich gebühre, sondern darauf, daß dieser Glaube, durch den der Mensch den Zutritt in das Reich erlangt, nicht an die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nationalität oder Religionsgenossenschaft gebunden, sondern überall, wo sich Menschen finden, möglich sei. Jesus wendet sich allerdings zunächst immer an seine Volksgenossen; aber wie er Mark. 7, 27 deutlich die Juden im Unterschiede von den Heiden als die Kinder des Reiches bezeichnet, so anerkennt er doch auch daselbst V. 28 f. der Griechin gegenüber das Recht eines jeden Menschen, durch Glauben an ihn zum Reiche hinzuzutreten.

Verdacht bringen. Vgl. die umsichtige Erörterung der Stelle bei Weiffenbach, Wiederkunftsgedanke Jesu, S. 137 ff.

Besonders klar und entschieden spricht er sich aber hierüber in dem Gleichnis vom Weinberge Mtth. 21, 43 (Mark. 12, 9. Luc. 20, 16) aus. Daß unter dem Weinberge das Reich zu verstehen sei, kann nicht bestritten werden. Wenn nun auch über die Erben, welche dasselbe schließlich zum Besitz bekommen, nichts Näheres gesagt ist, so ist um so bezeichnender für den Universalismus Jesu, daß die Enterbung der sich als Besitzer gerirenden Juden als eine unfehlbar eintretende Thatsache vorausverkündigt wird, und außerdem stellt Jesus den untreuen Weingärtnern nicht bloß den Verlust des Weinberges, sondern Tod und Verderben in Aussicht, wie ja auch V. 44 eine schwere Androhung enthält. Der Verlust des Reiches zieht Heulen und Zähneklappern nach sich (Mtth. 8, 12). Auf der einen Seite steht nach den synoptischen Reden als Endergebnis die Ererbung des Reiches als gleichbedeutend mit ewiger Seligkeit, auf der andern Seite das Gericht und die Verurtheilung (Mtth. 7, 21—23; 25, 31—46, bes. V. 34. 41. 46). Das Reich Gottes ist nach der synoptischen Ethik das höchste Gut, der Inbegriff aller dem Menschen zugänglichen wahren Güter.

Es darf nun aber nicht übersehen werden, daß weder β. τ. οὐρ. noch β. τ. θ. in den Synoptikern auch nur ein einziges Mal zur Bezeichnung der von Jesus gestifteten Gemeinschaft vorkömmt, daß mit diesem Ausdruck niemals die Gläubigen selber benannt werden, daß das Reich vielmehr immer ein unabhängig von aller menschlichen Thätigkeit Vorhandnes bleibt, in welches die Menschen zwar hineinkommen können, welches ihr Erbe werden, welches die Welt erneuern und umgestalten kann, welches aber nicht erst durch die Menschen wird, vielmehr eine wenn auch transcendente, so doch nicht minder reale Existenz vor aller Offenbarung auf Erden und unter den Menschen besitzt*). Dadurch ist es sowohl ein Reich der Himmel als ein Reich Gottes. Mag noch so mancher Anknüpfungspunkt für die Conception dieses Begriffes in der kanonischen und apokryphischen Literatur Israels und des Judenthums gefunden werden, der Begriff selber steht in schroffstem und schärfstem Gegensatze zur Idee der israelitischen Theokratie. Nach den uns vorliegenden Berichten hat ihn Jesus

*) Hiezu vgl. Weiß a. a. O., § 14, besonders Anmerk. c.

auch nicht ein einziges Mal so gebraucht, daß dabei an eine irdische Gemeinschaft gedacht werden dürfte, daß der durchaus transcendente und supranaturale Ursprung dieses Reiches verleugnet wäre. Die berühmte Stelle Luc. 17, 20 u. 21, wo das Kommen des Reiches μετὰ παρατηρήσεως verneint und das Reich selbst als ἐντὸς ὑμῶν ausgesagt wird, spricht nicht im Mindesten dagegen. Sie behauptet im Gegentheil gegenüber der pharisäischen Identificirung von Reich Gottes und jüdischer Theokratie das geistige, von allem Nationalitäts- und Staatscharakter verschiedene Wesen des Gottesreiches. Dadurch aber, daß die Predigt Jesu mit der Verkündigung von dem nahe herbei gekommen Sein beginnt, ist dieses, das also vor aller Sammlung von Jüngern schon vorhanden gedacht wird, das nicht in Galiläa oder Judäa beginnt, sondern zu den Juden kömmt, das sich den Menschen vermittelst der Predigt mittheilt, schon vor aller Identification mit der jüdischen Theokratie sichergestellt. Welche pädagogische Bedeutung letztere auch für die Ausbreitung des Reiches Gottes besitzen oder besessen haben mag, dieses selber ist etwas ganz Anderes. Es ist überhaupt kein menschlicher Verein, keine menschliche Gesellschaft. Wenn wir nach seinem Wesen fragen, so genügt es uns durchaus nicht, nur eine Beschreibung der Mitglieder des Reiches zu bekommen. Wo Gott herrscht, da ist das Reich Gottes. Je nachdem nun unsere Vorstellung vom Wesen und also auch von der Herrschaft Gottes ist, je nachdem wird sich unsre Ansicht über das Reich Gottes verändern. Im Sinne Jesu also ist das Reich Gottes der Inbegriff der Ordnungen, durch welche Gott als Vater seine Geschöpfe als ethisch und religiös ihm zugeeignete beherrscht. Hiemit ist der Begriff des Glückes schon als ein von diesem Reiche unzertrennlicher gegeben, wie nicht minder die Sittlichkeit als das Gebiet, auf welchem es herrscht, und die Religion als das Band, durch welches es zusammengehalten wird. Auf Erden aber sind die Wesen, welche für das Reich Gottes bestimmt sind, nicht die Juden und nicht die Heiden, nicht dieses oder jenes Volk, sondern die Menschen schlechthin, und kein Land und keine Zeit schließt irgend einen Menschen von dieser Bestimmung für das Reich Gottes aus.

II.

Das Reich Gottes und die kirchliche Organisation.

Hat sich denn Christus für die Gemeinschaft der auf Erden dem Gottesreiche angehörigen Gläubigen keine äußere Form gedacht? Ist er in keiner Weise Stifter der Kirche? Unter dem Reiche der Himmel oder dem Reiche Gottes versteht er Dasjenige nicht, was gemeinhin unter der Kirche verstanden wird. Das Reich ist ein religiös-sittlicher, kein social-politischer Begriff. Wie wenig Diejenigen, welche unter dem Reiche eine kirchliche Genossenschaft verstehen möchten, in Jesu Meinung eingedrungen sind, geht zur Evidenz aus Luc. 17, 20 f. hervor. Es folgt aber auch aus Luc. 13, 28 f., wo gelehrt wird, daß man selig werden kann, ohne auf Erden einem Verbande angehört zu haben, welcher kirchliche Institution wäre. Wie hart ist Zwingli für seine Lehre vom Seligwerden der edeln Heiden angelassen worden! Und doch ist sie die genaue Ausführung und Anwendung der eben citirten Worte Jesu. Zu jeder Zeit fällt es den Menschen schwer, sich rückhaltslos in universalistische Anschauungen zu ergeben. Sie sind ja die Verneinung des Egoismus. Aber Jesus ist der erklärte Gegner aller Privilegien. Vor Gott gilt kein Ansehen der Person; sondern zum Reiche Gottes gehören von allen Enden der Erde die Menschen, welche in der religios-sittlichen Richtung Jesu gestanden haben; die engherzigen Particularisten dagegen werden ausgeschlossen. Es ist interessant zu sehen, wie auch von den Gegnern des Christenthums in unsern Tagen das weitherzige Wesen Jesu in Anspruch genommen und geleugnet wird. Eduard von Hartmann kann in seiner „Selbstzersetzung des Christenthums" (1874) nicht Worte genug finden, um Jesum von der idealen Höhe, auf der ihn das christliche Gefühl erblickt, herunterzuwerfen, um die „jetzt so beliebte kosmopolitische Liberalisirung Jesu" als ein unhistorisches Thun verächtlich zu machen, um Jesum als einen „Juden vom Kopf bis zur Zehe" darzustellen. Eine eingehende Betrachtung der von den Evangelien uns überlieferten Reden Jesu über das Wesen des Reiches Gottes zeigt uns, daß gerade Hartmann in dem Fehler steckt, den er den Theologen vorwirft, nämlich durch die Brille überlieferter Theorien

das Neue Teſtament zu leſen. Jeſus iſt nicht für alle ſpäter in der Theologie ausgebildeten Lehren verantwortlich zu machen. Er war nicht im Sinne der Confeſſionaliſten der Kirchengründer, aber auch nicht, wie die Gegner des Chriſtenthums meinen, ein bornirter Jude, ſondern das große und milde Herz, das im Gegenſatz zu aller durch Menſchenwort aufgerichteten Schranke das Heil einer jeden heilsbedürftigen und heilsbegierigen Seele brachte, das Reich einem jeden gläubigen und in der Liebe thätigen Menſchen aufſchloß.

In vollkommenſter Uebereinſtimmung mit dem rein ſittlich-religiöſen Weſen des Reiches Gottes enthält ſich Jeſus gänzlich einer äußern Organiſirung dieſes Reiches. Er entwickelt die Lehre von dem Weſen und der eigenthümlichen Beſchaffenheit desſelben nach allen Seiten hin; aber er überläßt es völlig dem Gange der Geſchichte, die ſocialen Formen zu finden, in welchen ſich das Himmelreich irdiſch ausgeſtalten und unter den Menſchen zur Erſcheinung bringen ſolle. Für ſeine religionsbegründende Thätigkeit geſellt er ſich die zwölf Apoſtel und die ſiebenzig Jünger zu; mit der Synagoge jedoch bricht er nicht, und die beiden Stellen, wo ἐκκλησία in ſeinem Munde erſcheint, iſt der altteſtamentliche Ausdruck und damit auch die Beziehung auf die altteſtamentliche Einrichtung als natürlicher Anlehnung für die ſociale und cultiſche Inſtitution der Reichsgenoſſen unverkennbar. Die Theorien, welche den kirchlichen Organismus der Chriſten auf die Einſetzung des Herrn zurückführen wollen, entbehren deßhalb der Schriftbegründung. Hiſtoriſch lehnte ſich die Gemeinde der Chriſtgläubigen an die altteſtamentliche Inſtitution an, und nur in dem Maße, als durch verſchiedene Einflüſſe das Chriſtenthum nicht mehr bloß als Sekte innerhalb der Synagoge beſtehen konnte, bildete ſich eine eigenthümlich chriſtliche Kirche mit eigenthümlichem Cultus, Verfaſſung, Amt und Sitte aus. Die Nachwirkung der urſprünglich altteſtamentlichen Einrichtungen in der neuen Gemeinde blieb aber ſpürbar genug, und nicht aus Befehl des Herrn, ſondern aus dem ganz naturnothwendigen Einfluß gegebener geſchichtlicher Faktoren iſt das Werden der chriſtlichen Kirche zu erklären. Wieviel Einfluß die Synagoge, wieviel das Vorbild der moſaiſchen Inſtitution gehabt habe, dürfen wir billig der Geſchichte der Liturgik

und der Kirchenverfassungslehre anheimgeben. Vitringa's Verdienste bleiben unangetastet, auch wenn wir hier nicht genauer unterscheiden zwischen Synagoge und Tempel, zwischen Judenthum und Mosaismus. Was uns an diesem Orte bedeutsam ist, fasst sich in dem einen Satze zusammen, dass uns Jesus nirgends eine concrete Vorschrift hinterlassen hat, wie das Reich Gottes kirchlich zu organisiren sei.

Jesus scheint hiedurch hinter andere Religionsstifter zurückzutreten, welche besser für die Erhaltung ihrer Ideen durch das allein die Gedanken unter den Menschen nachhaltig Erhaltende, durch sociale Stiftung und politische Organisation nämlich, gesorgt haben; in Wahrheit entsprach nur dieses völlige Absehen von äußerer Gestaltung den durch Jesum gepredigten Ideen. Jede äußere Gestaltung, jede Organisation ist bedingt durch örtliche und zeitliche Verhältnisse, also allen mit diesen verbundenen Gefährlichkeiten ausgesetzt, allen damit gegebenen Schranken unterworfen. Jesus hätte also mit der Einsetzung bestimmter Aemter, mit der Feststellung cultischer Formen, mit dem Gebote einer Verfassung nichts Anderes als eine neue Particularreligion in's Dasein gerufen, d. h. eine neue Art und Weise, wie sich ein gewisses Volk die Beziehung des Menschen zu Gott vorstellt und versinnbildlichet. Gerade Dies aber ist es, was Jesus nicht will. Das Christenthum ist gerade im Gegensatz zu allen Nationalkirchen oder ethnischen, d. h. Volks-Religionen die reine Menschheits-Religion. Es ist nicht eine Erfindung der Neuzeit, sondern es ist der ureigenste und specifisch christliche Gedanke der Religion Jesu, dass die Beziehung des Menschen zu Gott nicht durch irgend welche in irdischen Verhältnissen entspringende Bedingungen gebunden, sondern das ursprünglichste, den Menschen zum Menschen machende Wesen des Menschen, das eigentlich Humane sei. Allerdings ist es modern ausgedrückt, wenn wir von Gattungsbewußtsein und individuellem Bewußtsein sprechen. Allein nichts desto weniger ist es auch nur sinngetreue Uebersetzung der Gedanken Jesu in die uns geläufigen Begriffe und Ausdrücke, wenn wir sagen, dass gerade, weil es sich mit dem Christenthum also verhält, dasselbe sowohl die ganze Gattung als solche, als auch das einzelne Individuum als solches angeht, und zwar nach beiden Richtungen hin, in Bezug auf das

generelle und auf das individuelle Bewußtsein den Menschen direkt, in Hinsicht auf alle irdischen Beziehungen aber, in denen der Mensch steht, nur indirekt und mannigfaltig vermittelter Weise. Das Reich Gottes wäre nicht mehr ein Reich Gottes, wenn es bestimmte irdisch-menschliche Organisation bedürfte, so daß es ohne diese Organisation in dieser bestimmten Ausdehnung nicht existiren könnte. Vielmehr im Gegensatz zu aller und jeder παρατήρησις ist es ἐντὸς ὑμῶν. Daß es sich in der ganzen Lebensführung des Gläubigen kundgibt, ist selbstverständlich; aber erkannt kann es doch nur an der Gesinnung werden, und darum ist jede Scheidung von Unkraut und Weizen vor dem Tage des Gerichtes, das sich Gott vorbehalten hat, verfrüht und eine direkt dem Evangelium zuwiderlaufende Unternehmung.

Der Anschluß an die Synagoge oder den Kahal ist hiemit nicht in Widerspruch, ebensowenig als der Ausspruch Jesu in Betreff des Primates Petri. Was das Erstere anlangt, so zeigt sich darin gerade die Freiheit des Gottesreiches von der Nothwendigkeit einer concreten einzelnen Organisation, daß es unter jeder Organisation zu bestehen vermag. Es ist Luthers Größe, scharf erkannt und betont zu haben, daß alle äußerlichen Dinge nicht bis an das Wesen des Evangeliums heranreichen, vielmehr dieses ein ganz dem Innenleben angehöriges Ding ist, welches deßhalb jeglicher Form frei gebrauchen, jeglichen Organismus sich anbilden und zu einem nützlichen Werkzeug umgestalten kann. Daß irgend eine Form zur Bewahrung des Geistes nöthig ist, bleibt dabei unangefochten, und daß die eine Form von Haus aus günstiger, die andere weniger entsprechend ist, wird auch nicht in Abrede gestellt. Aber das Wesen des Gottesreiches würde im Innersten verkannt und verletzt, wenn eine bestimmte einzelne Einrichtung als unabtrennbar von demselben gedacht und somit seine Wirksamkeit als eine von außen nach innen zu sich bewegende vorgestellt werden sollte. Immer geht das Wirken des Gottesreiches von innen nach außen; immer sind Verfassung, Amt und Organisation überhaupt nur irdische, vorübergehende, mit dem Wesen des Himmelreiches nicht wie Leib und Seele, sondern wie Gefäß und Inhalt sich verhaltende Formen, und darin steckte Luther wieder tiefer als Zwingli im unevangelischen Katholicismus, daß er zwar an sich

alles äußerliche Ding als unzulänglich zur Beſeligung verwarf, die Kirche aber nur nach der Seite ihres Werkdienſtes und ihrer Verfaſſung, nicht auch nach der Seite ihrer äußern Gnadenmittel zu den äußerlichen Dingen rechnete. Jeſus machte den ganzen Cultus ſeines Volkes mit und hielt ſeine Jünger davon nicht ab; aber Mtth. 15, 1 ff. zeigt, wie gering er alle Cultusübungen gegenüber der richtigen ethiſchen Geſinnung anſchlug, und wie man auch das Wort vom Abbrechen und Wiederaufbauen des Tempels*) im Uebrigen auslegen mag, es hätte nicht über ſeine Lippen kommen können, wenn er den Cultus Israels als unzertrennlich vom Gottesreiche oder die zu ſeiner Zeit geglaubten und von ihm nirgends direkt angegriffenen Heilsmittel als unerläßlich zur Seligkeit angeſehen hätte. In ſeinem perſönlichen Verhalten und in ſeinem Anſchluß an die Synagoge und den Tempel gibt ſich eine durchaus freie Stellung zur moſaiſchen und jüdiſchen Inſtitution kund. Eben deßhalb ſind wir berechtiget zu ſchließen, daß Jeſus die Realiſirung des Himmelreiches in der Menſchheit, wenn er auch die Nothwendigkeit irgend einer äußern gemeindlichen Organiſation anerkannte, doch nicht in dieſer ſelbſt und alſo am Allerwenigſten in irgend einer beſtimmten Form der Kirche, ſondern lediglich in der Geſinnung des Menſchen ſah.

Daß ſich aber aus der Predigt vom Reiche eine eigne, ſpeciell und ſpecifiſch Chriſto angehörige Gemeinde bilden werde, ja daß es zur Meſſiasaufgabe gehöre, eine ſolche zu ſtiften, geht doch wohl auch wieder unwiderleglich aus Mtth. 16, 18 hervor. Wie wenig ſich aus dieſer Stelle für die Organiſirung der Kirche nach des Petrus Hingang ableiten läßt, haben wir ſchon oben geſehen. Hier muß nur noch darauf aufmerkſam gemacht werden, daß, weil Jeſus keine Vorſchrift für die Verfaſſung ſeiner Gemeinde nach des Petrus Tode und auch für die Zeit, da Petrus am Leben iſt, keine andere Beſtimmung gibt als nur die des Primates Petri, überhaupt von keiner Verfaſſung geſagt werden kann, daß ſie zum Weſen der aus der Predigt vom Reiche hervorgegangenen Gemeinde unabänderlich gehöre. Wir können deßhalb aus dieſer

*) Ueber die Echtheit des Wortes ſ. Keim, Jeſus von Nazara, Bd. III, S. 332; Weiffenbach, Wiederkunftsgedanke Jeſu, S. 164.

Stelle nur die Nothwendigkeit ableiten, daß sich die Jünger Jesu zu einer Gemeinde zusammenthun, daß sie sich in einem Verbande gesellschaftlich organisiren. Die Stellung dieses Verbandes aber zur Synagoge und zum Tempel wird nicht näher präcisirt. Also liegt die Möglichkeit des Verbleibens innerhalb der national-religiösen Gemeinschaft und die Möglichkeit einer Sonderung von derselben vor. Geschichtlich haben sich diese beiden Möglichkeiten verwirklicht, da zuerst die Gemeinde zu Jerusalem sich nur als jüdische Sekte innerhalb der mosaisch-jüdischen Institutionen gerirte, später aber als eigene religiöse Gesellschaft constituirte und in ausgesprochenem Gegensatz zur jüdischen Religionsgenossenschaft trat. Die Nöthigung zur Unabhängigkeitserklärung kam sowohl von der innern Verschiedenheit der religiösen Anschauungen als von den äußern Verhältnissen; ein Ausspruch Jesu, der eine Direktion hiezu ertheilt hätte, ist in den Evangelien nicht vorhanden. Wollte man die diesfälligen Worte Jesu im Gespräch mit der Samariterin Joh. 4, 21 ff. hiegegen anführen, so ist zu erwiedern, daß, ganz abgesehen von der Frage, ob das vierte Evangelium als authentische Urkunde verwerthet werden dürfe oder nicht, die Worte Jesu zwar durchaus Nichts enthalten, was man sich nach den synoptischen Berichten über den Herrn nicht als von ihm gesprochen denken könnte, daß sie aber über die praktische Frage nach dem Verhalten der christlichen zur jüdischen Gemeinde keine Auskunft geben, weil sie keine Vorschrift über die gemeindliche Organisation ertheilen, vielmehr wiederum nur den rein innerlichen und geistigen Charakter des Reiches Gottes bestätigen.

Die weitern Consequenzen, die sich aus dieser freien Stellung des Reiches Gottes zu allen äußerlichen Dingen ergeben, namentlich die Consequenzen, welche für die Bedeutung oder vielmehr Bedeutungslosigkeit der Nationalität hinsichtlich des Reiches Gottes aus der Geistigkeit und Innerlichkeit desselben folgen, hat Jesus selber nicht mit ausdrücklichen Worten gezogen. Consequenzen sind eine Frucht theoretischer Bearbeitung der Begriffe, die dem Religionsstifter fern lag. Der theologisch gebildete und theologisch gerichtete Schüler, der Apostel Paulus, hatte die weltgeschichtliche Aufgabe, diese Consequenzen für die Theorie und Praxis klar zu legen und zu vertheidigen. In seinem Systeme fehlen sie nicht.

Sie sind aber durchaus nur Consequenzen, und Paulus besitzt kein anderes Verdienst als das allerdings besonders seinen Mitaposteln gegenüber nicht hoch genug anzuschlagende, der treue Interpret des Geistes Jesu gewesen zu sein. In geschichtlicher Darstellung der Lehre Jesu dürfen wir den paulinischen Universalismus in den Evangelien nur principiell, aber nicht als ausgeführte Lehre finden; in religiöser Hinsicht dagegen ist Derjenige, welcher durch Jesu Lehre nicht universalistisch angeregt wird, noch nicht vom Geiste Jesu vollständig erfaßt worden. Weiß*) sagt über die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig: „So wenig in diesen Gleichnissen die Andeutung liegt von einer Ausbreitung des Gottesreiches über die Gränzen Israels hinaus, so ist doch andererseits seine Entwicklung in einer Weise beschrieben, welche sie nicht mehr von den Bedingungen der israelitischen Volksgemeinschaft und ihres staatlichen Gemeinwesens abhängig erscheinen läßt." Wollte man aber aus Mtth. 19, 28. Luc. 22, 28—30 den Schluß ziehen, daß Jesus doch in den particularistischen Anschauungen des engherzigen Judenthums befangen geblieben sei oder wenigstens, wie Keim**) meint, dem Messias und den Messiasgenossen ohne Folgerichtigkeit noch besondere Throne übrig gelassen habe, so ist von Weiffenbach***) mit überzeugenden Gründen nachgewiesen worden, daß die genannten Stellen in ihrer vorliegenden Gestalt zum Mindesten judenchristlich inficirt sind, wenn der Ausspruch überhaupt auf den Herrn selbst zurückgeführt werden darf.

III.

Reich Gottes und Reich Christi.

Welche Stellung kömmt nun dem Stifter der neuen Religion im Gottesreich zu? Wir müssen zwischen der Bedeutung unterscheiden, welche Jesus sich selber zuerkennt, und der Bedeutung,

*) A. a. O., S. 51.

**) Jesus von Nazara, Bd. III, S. 46.

***) Wiederkunftsgedanke, S. 263—276.

welche ihm nachträglich von der gläubigen christlichen Gemeinde zuerkannt worden ist. Wenn diese Unterscheidung schon selber als eine Voraussetzung negativer Kritik verdächtiget werden will, so darf ich darauf hinweisen, daß in den sämmtlichen Stellen, welche laut den Synoptikern vom Reiche Gottes ausdrücklich handeln, Jesus sich selber niemals anders, denn als Verkündiger, Mittler und Anfänger des auf Erden gekommenen Reiches Gottes darstellt, diejenigen Stellen aber, wo er eine hierüber hinausgehende Stellung einnimmt, nicht direkt, sondern nur indirekt mit dem Reiche Gottes in Beziehung stehen.

Wollen wir die Bedeutung, welche sich Jesus selber für das Reich Gottes gibt, aus den Quellen, die uns als relativ authentische vorliegen, unbefangen erkennen, so dürfen wir nicht von den Stellen ausgehen, wo von einem Reiche Christi die Rede ist, weil wir nicht von vornherein anzunehmen berechtiget sind, daß dieses Reich mit dem Reiche Gottes ganz und ohne Weiteres identisch sei; sondern wir müssen unsern Ausgangspunkt von der Gesammtheit der Stellen nehmen, welche vom Reiche Gottes, resp. Reiche der Himmel reden. Ich habe nun oben die Stelle Ev. Joh. 18, 36 zur Erklärung des Ausdruckes „Himmelreich" verwendet. Dies konnte ich, weil ich nur überhaupt die altkirchliche und noch in die apostolische Zeit hineinreichende Auffassung als älteste Interpretation des Gedankens anführen wollte, und weil ich in derselben zugleich die richtige Interpretation erblicke, aber nicht weil ich schlechthin Reich Christi und Himmelreich mit einander identificire, weder dogmatisch als meine Meinung, noch auch historisch als Anschauung Jesu. Der Charakter des Johannesevangeliums als Quelle für die historische Kenntnis des Lebens und der Lehre Jesu ist zu bestritten, als daß ich dasselbe mit den synoptischen Berichten auf eine Linie stellen möchte; denn abgesehen von der Authenticität ist die Berichterstattung allgemein zugestandner Maßen eine nicht lediglich referirende, sondern dogmatisch gefärbte, was mir noch kein Beweis gegen die Authentie, wohl aber ein Hindernis in der Benutzung als geschichtlicher Quelle für die ursprüngliche Lehre Jesu ist. In Hinsicht auf die Lehre vom Reiche Gottes ist bemerkenswerth, daß der Begriff und Ausdruck nur zweimal, nämlich im Gespräch mit Nikodemus Cap. 3, 3 und 5 vorkömmt,

beide Male so, daß er ganz in den Rahmen der synoptischen Lehrdarstellung hineinpaßt. Dieses gänzliche Zurücktreten ist um so beachtenswerther, wenn wir sehen, daß an die Stelle, welche in den Synoptikern das Reich Gottes einnimmt, bei Johannes die Person Jesu selber tritt. Gleichwie in den drei ersten Evangelien Jesus das Reich Gottes verkündigt, so verkündigt er im vierten sich selber.

Damit gibt aber das vierte Evangelium nicht die Predigt Jesu historisch getreu wieder, sondern drückt die Wirkung aus, welche von der ganzen Erscheinung des als Heiland erkannten Meisters auf die gläubigen Jüngerkreise ausgegangen war. Es muß unterschieden werden zwischen der Stellung, welche eine weltgeschichtliche Persönlichkeit sich selber nach ihrem eigenen Bewußtsein zuweist, und der Stellung, welche sie im dankbaren Gedächtnis der anhänglichen Nachwelt erhält. Wie groß auch das berechtigte Selbstbewußtsein sein mag, dieses weiß doch immer die von ihm vertretne Idee als noch größer, während die Menge einer Idee nur insoweit gerecht zu werden vermag, als sie sie in einer Persönlichkeit verkörpert weiß oder verkörpern kann. So kömmt es, daß wir in den großen und bahnbrechenden Männern eine bis zur empfindlichsten Sprödigkeit gegen alle Andersdenkenden gesteigerte Identificirung der eigenen Person und der vertretnen Sache mit demüthiger Zurückstellung der erstern hinter die letztere gepaart finden. Sprechende Belege sind sowohl Luther als Calvin. Die Nachwelt aber findet in den Reformatoren selbst die Reformation und meint, die Sache selber aufzugeben, wenn sie auch nur begrifflich zwischen der Idee und den sie in das Leben einführenden Persönlichkeiten unterscheidet. Für die Wissenschaft ist eine solche Identificirung der Sache mit der Person natürlich nur als selber zu erklärendes historisches Ereignis, aber nicht als maßgebende Norm zur Darstellung des ursprünglichen Sachverhaltes vorhanden. Sie wird sich sagen, daß die Idee, je mehr sie nicht bloß nationalen und zeitlichen, sondern allgemein menschlichen und ewigen Inhaltes ist, um so weniger sich rein ausgestalten kann, je weniger die sie vertretende Persönlichkeit in ihr aufgeht. Wo also die allgemein menschliche und bleibende Wahrheiten aussprechende Religion auftritt und sich durch eine übermächtige Individualität

durchkämpft, da wird die Wiſſenſchaft in dieſer Individualität eine einzigartige Perſönlichkeit anzuerkennen nicht umhin können; aber ſie wird deßhalb das allgemeine Geſetz der Geſchichte nicht durchbrochen erachten, und wenn ſie auch eine ſonſt nicht wieder vorkommende Höhe des Selbſtbewußtſeins für möglich und für gerechtfertigt hält, ſo wird ſie nichts deſto weniger denjenigen Quellen, welche im Bewußtſein des Religionsſtifters die Perſon hinter die Sache zurücktreten laſſen, als urſprünglicheren den Vorzug geben, und dagegen in ſolchen Schriften, welche den Religionsſtifter, um die Religion darzuſtellen, ſich ſelbſt verkündigen laſſen, ſchon die überquellende Dankbarkeit des gläubigen Jüngers erkennen, die, ohne täuſchen zu wollen oder abſichtlicher Täuſchung bewußt zu ſein, den Glauben an das durch den Meiſter empfangene Heil als Glauben an den Meiſter ſelbſt auffaßte und demgemäß in deſſen eigenes Bewußtſein zurückverlegte.

Auch ſo aber ſtelle ich nicht im Mindeſten in Abrede, daß Jeſus nicht bloß Glauben an die von ihm verkündigte Lehre, ſondern auch Glauben an ihn ſelbſt verlangt habe, und zwar nicht bloß inſofern als er Glauben an ſeine perſönliche Wahrhaftigkeit, ſondern auch inſofern er Glauben an die Erfüllung des Reiches Gottes in ſeiner eigenen Perſon vorausſetzte und forderte. Indem er die Sünde wider den Menſchenſohn als die ſchwerſte unter den überhaupt verzeihbaren hinſtellte, zeigte er genügend, welchen Werth er dieſem Glauben beimaß. Sollte das Reich Gottes überhaupt gekommen ſein und beſtand es wirklich in den Ordnungen des ſeine Schöpfung beherrſchenden, nicht bloß zwingenden Gottes, ſo konnte es auf Erden nur in Dem realiſirt ſein, welcher Gottes Willen vollkommen erfüllte, und in allen übrigen Menſchen nur inſoweit, als ſie ſich an dieſen Menſchen, der Gottes Willen und dadurch Gottes Weſen zur Erſcheinung brachte, vertrauensvoll und gehorſam, d. i. gläubig anſchloſſen. Der Glaube an Jeſum als an den Meſſias war deßhalb das unerläßliche Erfordernis zur Realiſirung des Gottesreiches auf Erden. Dabei blieb aber doch dieſes letztere der Zweck und Jeſus nur das Mittel oder, da wir nicht mit einer einzelnen Begebenheit oder Lehre, ſondern mit einer Perſönlichkeit zu thun haben, der Mittler. Dieſe Stellung iſt es nun, welche Jeſus laut den ſynoptiſchen Berichten in Bezug

auf das Gottesreich sich selber gegeben hat. Er verlangt den Glauben, daß mit seinem Auftreten und vermittelst desselben das Reich Gottes herbeigekommen sei.

Hiefür ist seine Argumentation gegen die ihn des Bundes mit Beelzebub bezichtigenden Pharisäer Luc. 11, 20 bezeichnend. Er begnügt sich nicht bloß damit, den Gegnern zu sagen, seine Wunder wären nicht teuflischen Ursprungs; sondern aus der Unmöglichkeit dieses Ursprungs müßten sie selber einsehen, daß er ihnen das Reich Gottes gebracht hätte. Wo der Finger Gottes waltet, da ist das Reich Gottes aufgerichtet. An diesem Zeichen, daß die Macht Gottes wirksam ist und sich in der Ueberwindung der bösen Geister bethätigt, kann die Ankunft des Reiches, d. h. der Machtherrlichkeit Gottes erkannt werden. Wenn nun aber Jesus selber dieses Zeichen vollbringt, so ist er auch selber der Mittler, durch den das Reich auf Erden erscheint. Ihn verwerfen heißt deßhalb auch soviel wie das Reich selber von sich stoßen, vgl. die Parabel vom Weinberge. Es ist die Verwerfung des Mittlers und des Reiches noch nicht gleichbedeutend mit der Lästerung des heil. Geistes; aber es ist eine Sünde, welche, wenn unbereut, ipso facto vom Reiche, also auch von der ewigen Seligkeit ausschließt. In diesem Zusammenhange sagt Jesus Mtth. 11, 27, Alles sei ihm vom Vater übergeben, Niemand kenne den Sohn als nur der Vater, und Niemand den Vater als nur der Sohn und wem es der Sohn offenbaren wolle. Matthäus berichtet als zusammengehörende nnd eng unter sich verbundene, sachlich ein Ganzes bildende und zeitlich hinter einander gesprochene Worte die Aussprüche Jesu über den Täufer, über die gegen die Wunder und die Heilspredigt sich hartnäckig verschließenden galiläischen Städte und über seine eigene Stellung zwischen dem Vater und den Menschen. Es kann sein, daß der Evangelist auch hier zu verschiedener Zeit Gesprochenes in ein Ganzes zusammengewirkt hat; unleugbar aber hat er dann sowohl einen einheitlichen Gedanken als auch für die einzelnen Theile wohl motivirten Gedankenfortschritt hineinzubringen gewußt*). Jesus stellt die Predigt

*) Ich kann mich nicht anders ausdrücken, auch wenn ich die kritischen Bemerkungen von Bleek, Synopt. Erklärung der drei ersten Evv., Bd. I,

vom Reiche als den Zweck seines öffentlichen Auftretens dar, beurtheilt die Einzelnen und die Gesammtheit nach der Stellung, welche zu dieser Predigt eingenommen wird, erklärt die Zeichen und Thaten, die er verrichtet, als die Erweisungen, durch welche sich das herbeigekommene Reich Gottes kundgibt und an welchen dasselbe demnach zu erkennen sei, und verkündigt sich selber als den Mittler, der den Zugang zum Herrn des Himmels und der Erde eröffnet. Im Sinn des Evangelisten sind die Verse 25—30 nicht für sich, sondern unter Zuhülfenahme der vorhergehenden Reden von V. 4 an zu erklären. Jesus ist nichst abstrakt, sondern in der concreten Beziehung auf das durch ihn herbeigekommene Reich Gottes der einzige Zugang zum Vater. So haben wir ihn nicht abgelöst von der Predigt des Gottesreiches als unsern Mittler zu betrachten; sondern weil in ihm dasselbe irdische Gestalt gewonnen hat und weil in demselben alle Gemeinschaft des zum Ebenbilde Gottes geschaffenen Geschöpfes mit seinem Schöpfer beschlossen liegt, darum ist alles Heil an den Glauben an Jesum gebunden, darum erkennt Niemand den Vater als der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren. Der wahre Herr Himmels und der Erde ist aber nicht der Sohn, sondern der Vater, der auch vom Sohne deßhalb gepriesen wird, und zur Verwirklichung des Gottesreiches gehört gerade diese Unterordnung des Sohnes unter den Vater, diese Lobpreisung des Vaters durch den Sohn. Dadurch aber, daß der Sohn in dieser Stellung zum Vater verharrt, erwirbt er sich nicht bloß den ersten Rang unter Denen, welche das Reich Gottes auf Erden aufrichten, sondern ist dessen Haupt und Führer. Es ist ihm Alles vom Vater übergeben. Bleek*) sagt sehr richtig, dieser Ausspruch sei „hier nach dem Zusammenhange besonders von der Ausführung alles Dessen gemeint, was sich auf das Reich Gottes bezieht; Gewalt, Dieses auszurichten, ist Niemandem vom Vater gegeben außer mir; vgl. Joh. 3, 35; 13, 3; 17, 2. 7 ff. u. a. Mtth. 28, 18".

Die hiemit Jesu eignende Würde geht nicht über die eines

S. 464 f.; Holtzmann, Synopt. Evv., S. 184, und Keim, Jesus von Nazara, Bd. II, S. 378 überlege.

*) A. a. O., S. 466.

Mittlers hinaus; aber es ist klar, daß nun nicht bloß die Jüngerschaar, sondern Jesus selbst das Reich Gottes als sein Reich, als das Reich Christi bezeichnen, daß Jesu in übertragenem Sinne und doch mit vollster Wahrheit der Königstitel beigelegt werden kann. Doch nennt Jesus selber nur an verschwindend wenigen Stellen das Reich sein Reich. Im Marcusevangelium kömmt der Ausdruck Reich Christi gar nie vor. Matthäus läßt Jesum zweimal sich selber König nennen oder von seinem Reiche sprechen, und einmal, nämlich von der Mutter der beiden Zebedaiden, wird er um Vergünstigungen in seinem Reiche angegangen. Bei Lucas weissagt der Engel Gabriel der Jungfrau Maria vom Reiche ihres Sohnes, und der reuige Schächer am Kreuz bittet, daß der Herr seiner gedenken möge, wenn er in sein Reich komme; außerdem ist nur noch zweimal, nämlich Cap. 22, 29 u. 30, und hier allerdings im Munde Jesu selber, von dem Reiche Christi die Rede.

Es können also, wenn es sich um das Selbstzeugnis Jesu von seinem Reiche handelt, in geschichtlicher Darstellung nur die beiden zuletzt genannten Stellen und dann die beiden Matthäusworte 16, 28 und 25, 34 in Betracht kommen. Diese vier Male, wo Jesus selber sich ein Reich beilegt (streng genommen nur drei Stellen, da Luc. 22, 29 u. 30 zusammengehören), sind nun sämmtlich in Wiederkunftsreden enthalten und nennen nicht das von Jesus gepredigte und während seiner irdischen Wirksamkeit begründete, sondern das in der Wiederkunft in die Erscheinung tretende Reich sein Reich. *Nach dem Zeugnisse der Synoptiker also hat Jesus nur von dem in seiner Wiederkunft offenbar werdenden Reiche als von seinem Reiche gesprochen; das Reich hingegen, welchem er seine Wirksamkeit während der Tage seines Fleisches widmete, hat er niemals anders denn als Reich Gottes oder der Himmel bezeichnet.* Ziehen wir aber das messianische Selbstzeugnis Jesu vor dem Synedrium noch hieher, so bringen die beiden ersten Synoptiker dasselbe wieder mit der Wiederkunft in Verbindung, und Lucas legt den Nachdruck nicht auf den Christustitel, sondern auf die Gottessohnschaft. Johannes läßt Jesum 18, 36 dreimal hinter einander von seinem Reiche sprechen und im gleich darauf folgenden Verse sich als

König bekennen. Die Worte, die Jesus hier spricht, sind ganz im Geiste des johanneischen Christus gehalten, aber auch keineswegs mit dem synoptischen Christus unvereinbar. Sie wenden aber den Begriff sowohl des Reiches als des Königs so geistig, daß sie noch viel weniger als die Wiederkunftsreden in den Synoptikern zu einer schlechthinigen Identificirung von Reich Gottes und Reich Christi berechtigen, vielmehr unter dem Titel eines Königs Jesu nur die Mittlerstelle und zwar in einem lediglich die Gesinnung angehenden Reiche vindiciren. Auf die Discussion über den Wiederkunftsgedanken Jesu lasse ich mich hier nicht ein, da mir die Akten noch lange nicht spruchreif zu sein scheinen. Es hält schwer, sich dem Eindrucke zu entziehen, daß Jesus in dem bisher angenommenen Sinne von seiner Wiederkunft gesprochen habe, und doch hat Weiffenbach so viele und scheinbare Gründe für die Identität der Wiederkunfts- und der Auferstehungs-Vorhersagung vorgebracht, daß seine Hypothese noch genauerer Erwägung zu unterstellen ist. Für die uns hier beschäftigende Frage bedürfen wir aber eines endgültigen Entscheides nicht unbedingt, so sehr uns auch ein solcher gelegen kommen müßte. Ich beschränke mich darauf, die Thatsache zu constatiren, daß ein Reich Christi als Synonym für Reich Gottes ohne eschatologische Beziehung und ohne in Verbindung mit der Wiederkunft Christi gesetzt zu sein, ein dem synoptischen Gedankenkreise durchaus fremder Begriff ist.

Wir können uns deßhalb in der Darstellung der Lehre Jesu vom Reiche Gottes der Berücksichtigung des Begriffes Reich Christi insoweit entschlagen, als wir keine andre königliche Stellung Christi im Reiche Gottes zu statuiren haben, als welche ihm vermöge seiner geschichtlichen Bedeutung für die Verwirklichung des Himmelreiches auf Erden zukömmt. Lehrte Jesus seine Wiederkunft in dem Sinne, wie es Strauß, Keim, Weizsäcker verstehen, so hat er sich getäuscht, und dann bleibt, wie groß auch sein Verdienst immerhin noch ist, doch das Reich erst recht im strengen und eigentlichen Sinn das Reich des Vaters. Meinte er aber unter seiner Wiederkunft, wie Weiffenbach will, seine Auferstehung, so kann er doch das Reich nur in dem tropischen Sinne sein nennen, in welchem er die Jünger, die er nicht für sich behalten, sondern vielmehr zu Gott führen will, die Seinigen nennt. Ist endlich

der in der kirchlichen Dogmatik recipirte Begriff von der Wiederkunft am Ende der Tage der Sinn von Jesu Wiederkunftsreden, so gilt der Ausdruck Reich Christi wiederum nur metonymisch, da es nur das durch Christum vermittelte, aber Mtth. 25, 34 von Grundlegung der Welt an bereitete und — wenigstens nach ausdrücklichem apostolischen Wort 1. Kor. 15, 28 — von Christo selbst wieder dem Vater zurückzugebende Reich ist. Das Natürlichste also bleibt es immer, den königlichen Titel auf die Mittlerstellung zu beziehen und im Selbstbewußtsein Jesu für das Reich Christi keinen andern Sinn anzunehmen als den, in welchem das durch Jesum verwirklichte Reich Gottes um der geschichtlichen Vermittlung willen auch Reich des Mittlers genannt werden kann.

Dieses Reich aber kann sich nur dadurch zu einem Reiche auf Erden gestalten, daß der Mittler als solcher Erfolg hat, und daß es ihm gelingt, die göttlichen Ordnungen, in deren Herrschaft es besteht, den Menschen einzupflanzen. *Dadurch, daß sich ein Volk Gottes heranbildet, welches den Willen Gottes als seinen eigenen Nationalgeist in sich trägt, wird das Reich Gottes auf Erden wirklich, und so sehen wir die Bedeutung des Reiches als eines Volkes mit Nothwendigkeit aus seiner Bedeutung als einer Herrschaft hervorgehen. In der Gemeinde Christi verwirklicht sich das Reich Gottes als Herrschaft Gottes.* Bleibt Jesus, durch den das Himmelreich nahe herbeigekommen ist, allein, so ist er nicht Mittler; wird er Mittler, so wird er es dadurch, daß er Jünger wirbt, in welchen sein Geist wirkt. Jesu Aufgabe besteht also nicht bloß darin, für sich die göttlichen Gebote zu erfüllen und dem Willen Gottes als Organ zu dienen, sondern die Menschheit zu gleicher Gesinnung zu bekehren und dem Vater zuzuführen. Ja er kann überhaupt, auch für sich selbst, dem Willen Gottes nicht nachkommen, wenn er nicht das Reich Gottes auch unter den übrigen Menschen aufrichtet. Seine besondre und eigenthümliche Lebensaufgabe, seine individuelle Sittlichkeit besteht in der Verkündigung des Reiches Gottes und in allem Thun und Leiden, welches zu dieser Verkündigung gehört. Damit ist für die Reichsgenossen, die vorhandnen und die erst

noch werdenden, die Unterordnung unter Jeſum als die Bedingung des Eintritts in das Himmelreich und des Bleibens in demſelben ſchon ausgeſprochen. Je reiner und je energiſcher die Erkenntnis iſt, daß in Jeſu das Reich Gottes herbeigekommen, deſto gewiſſer kann Niemand den Vater erkennen, als wem es der Sohn wird offenbaren.

Von jeher iſt in Mtth. 11, 27 eine dem johanneiſchen Chriſtusbild entſprechende Höhe des Selbſtbewußtſeins Jeſu erkannt worden, und wenn dieſes ſynoptiſche Wort auch von ſtrenger Kritik als echt erfunden werden muß, ſo iſt gewiß in manchem vom vierten Evangelium uns überlieferten Selbſtzeugnis Jeſu nicht minder ein geſchichtlich glaubwürdiges Wort anzunehmen. Daß in der Predigt Jeſu das Ziel, welchem er die Menſchheit zuführen wollte, vorherrſchte, und dagegen in der Weiterführung ſeines Werkes durch die Jünger der Mittler an der Stelle des Gottesreiches ſich in den Vordergrund ſchob, iſt leicht erklärlich. Während uns deßhalb die ſynoptiſchen Evangelien ungefärbter den Jeſus zeigen, welcher geſchichtliche Wirklichkeit iſt, führt uns das vierte Evangelium die Bedeutung vor, welche der geſchichtliche Mittler für ſeine Gläubigen gewonnen hat und gewinnen mußte, wenn er ihnen zum Mittler werden ſollte. Denn Dies war der unerläßliche Gang für das Reich Gottes, daß Jeſus erkannt wurde als der Chriſtus, der Sohn Gottes, und daß die Menſchen das Leben hatten in ſeinem Namen, wie der vierte Evangeliſt 20, 31 ſelber ſagt, oder, wie Jeſus nach deſſen Berichterſtattung 14, 6 ſpricht: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; Niemand kömmt zum Vater als nur durch mich.“ Erſt wann dieſe Erkenntnis praktiſch geworden war, konnte das Reich Gottes wachſen und ſich ausbreiten. Die Mittlerſtellung Jeſu zerlegt ſich ihrem Begriffe nach in zwei Momente. Einerſeits dient Jeſus Gott, andrerſeits den Menſchen als Mittler. Das Reich Gottes erſcheint in ihm, indem er demſelben (im Sinne der Schleiermacherſchen Ethik geſprochen) als Symbol dient. Er ſtellt es dar; es beſitzt in ihm ſeinen Ausdruck, an welchem es erkannt werden kann. Hiedurch wird er aber auch Organ des Gottesreiches und übt ſowohl reinigende als erweiternde Wirkſamkeit aus. Wie das Reich Gottes nur durch ihn da iſt, ſo hat Gott

in vollkommener Weise nur vermittelst Jesu sein Reich auf Erden; die Menschen aber besitzen ihrerseits das Reich nur vermittelst ihres Anschlusses an Jesum; nur insofern sie auf Das eingehen, was sie von ihm hören, kömmt das Reich wirklich zu ihnen, und so haben sie dasselbe nur insofern, als sie Jesum selber haben. Wie demnach die vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens Jesum für den Vater zum Mittler macht, so gelangt das Reich Gottes nur dadurch zu den Menschen, daß sie an Jesu den Mittler besitzen. Jesus selber kann deßhalb den Menschen nur dann Etwas sein, wenn sie zu ihm kommen, ihm glauben, sein Joch und seine Last auf sich nehmen und ihm nachfolgen (Mtth. 11, 28—30). Der Glaube an ihn ist der Glaube an das herbeigekommene Reich Gottes, ist darum der Glaube an Gott selber und die Bedingung des Eintritts in die beseligende Gemeinschaft mit Gott.

In der apostolischen Verkündigung verschwindet deßhalb der Begriff des Reiches Gottes zwar nicht; aber er tritt hinter die Person des Mittlers zurück. Die Apostelgeschichte bringt den Ausdruck (wenn wir 20, 25 der Lesart der recepta folgen) siebenmal, nämlich 1, 3; 8, 12; 14, 22; 19, 8; 20, 25 und 28, 23 u. 31, in allen diesen Stellen als Bezeichnung der das Ganze der evangelischen Lehre umfassenden Verkündigung. In den Briefen finden wir ihn Röm. 14, 17: „Denn nicht ist das Reich Gottes Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit" ꝛc.; 1. Kor. 6, 10: „die und die werden nicht erben Reich Gottes", 15, 50: „Fleisch und Blut werden nicht erben Reich Gottes" (hier beide Male ohne den Artikel); Gal. 5, 21: „Die Solches thun, werden nicht erben Reich Gottes" (wieder ohne den Artikel); Kol. 4, 11: „Diese allein waren Mithelfer zum Reich Gottes"; 1. Thessal. 2, 12: „Gott hat uns berufen zu seinem Reiche"; 2. Thessal. 1, 5: „Daß Ihr gewürdiget werdet des Reiches Gottes"; Jac. 2, 5: „Hat Gott nicht die Armen in der Welt erwählt als Solche, welche reich im Glauben sind und Erben des Reiches, das er verheißen hat Denen, die ihn lieben"; Ephes. 5, 5: „Unzüchtige werden kein Theil haben an dem Reiche Christi und Gottes."

Ich setze die Stellen nicht bei, wo Gott schlechthin König genannt wird. Namentlich in der Offenbarung Johannis ist das

βασιλεύειν ein sehr wichtiger Begriff, der den wesentlichen Inhalt der Seligkeit in sich schließt. Sowohl die in den großen Siegesepochen ausbrechenden Triumphrufe, daß nun Gott in alle Ewigkeit herrsche, als auch 22, 5 die Zusammenfassung des ewigen Glückes der Frommen in das Eine, daß sie herrschen werden in alle Ewigkeiten, zeigen, wie tief dem Verfasser die Bedrückung und Unterdrückung seines Glaubens und seiner Glaubensgenossen zu Herzen gieng, und wie völlig ihm der Begriff der Seligkeit in der Herrschaft enthalten war. Zugleich geht aber auch der enge Anschluß des Apokalyptikers an die Lehre Jesu daraus hervor; denn ob nun die Apokalypse aus den Zeitverhältnissen oder aus allgemeinen Ideen oder aus beiden zu erklären sei, ihrem Verfasser schwebte jedenfalls der Begriff des sich zur Herrschaft durchkämpfenden Reiches Gottes als der wesentliche Inhalt seiner Geschichte vor Augen.

Auch beim Apostel Paulus ist das Reich Gottes derjenige Begriff, durch welchen alle die einzelnen Momente seiner geschichtsphilosophischen Religionsbetrachtung sich zu einem Ganzen zusammenschließen; aber wir dürfen nicht behaupten, daß in seinen Schriften sich die Zusammenfassung des Einzelnen unter dieses Allgemeine mit der Durchsichtigkeit vollzogen finde, welche uns in den synoptischen Reden des Meisters entgegentritt. Er überläßt es vielmehr uns, für die Gesammterscheinung der göttlichen Gnadenveranstaltung und der den Menschen zu verschiedenen Zeiten und in wachsendem Maße bis zur Vollendung in der Ewigkeit werdenden Heilsgemeinschaft den Begriff des Reiches Gottes aufzustellen. Dazu sind wir freilich berechtiget, da der Gebrauch des zwar seltenen, aber doch vorhandenen Ausdrucks in dieser Richtung liegt, da ein andres Alles umfassendes Wort nicht vorkömmt, und da diese Verwendung des Begriffes durchaus die ursprünglich christliche ist.

Wir können uns aber der Wahrnehmung nicht verschließen, daß schon mit dieser ersten Jüngergeneration eine zwar unvermeidliche, nichts desto weniger jedoch in ihren Folgen verhängnisvolle Veräußerlichung des christlichen Gedankens sich einstellt. In dem Maße, als Begriff und Wort „Reich Gottes" im Denken und Sprechen der Jünger zurücktritt, schiebt sich Begriff und Wort

„Kirche" in den Vordergrund. Während für Jesus das Reich Gottes Alles war, wird es für die Jünger je länger desto mehr zu einer historischen Reminiscenz; während der Meister, der so vielseitige Belehrung über das Himmelreich ertheilte, nur in kärglichster Weise sich über den Begriff der Kirche ausläßt, erörtern die Jünger gerade diesen Begriff auf das Ausführlichste. Die rein geistige und den Menschen lediglich als solchen in's Auge fassende Religion Jesu wird zu einer positiven Religion. Sie ist nicht mehr die Wahrheit in den mancherlei menschlichen Gedankensystemen, das Ewige in den wechselnden Formen der Zeit, die Lauterkeit der Gesinnung und göttliche Rechtbeschaffenheit in der verschieden ausgestalteten Gesittung, das der persönlichen Gemeinschaft mit Gott gewisse Gefühl in den mannigfaltigen cultischen Symbolen, sondern eine an äußerlichen Merkmalen erkennbare Gemeinschaft neben anderen Gemeinschaften. Nun kann man sagen: siehe hier, siehe dort. Die Apostel schreiben an die Heiligen und Auserwählten in bestimmten einzelnen Städten oder Landschaften, und wer diese Heiligen und Auserwählten seien, Das mag auch der Ungläubige ersehen; denn die Kirche kömmt μετὰ παρατηρήσεως. Sie bildet sich einen eigenen Cultus heran; sie fängt an, Bekenntnisse zu formuliren; sie gibt Vorschriften für das Leben, und in alle Dem veräußerlicht sich das Christenthum.

Im Gegensatze hiezu ist das Reich Gottes innerlicher und geistiger Natur. Die Liebe zu Gott, der Gebetsumgang mit ihm, der Glaube, das Vertrauen, die geheiligte und sich heiligende Gesinnung, die Liebe zu den Nebenmenschen, die Tugenden und die ewigen Güter — Das ist das Reich Gottes, das in Jesu Christo herbeigekommen ist. Indem sich ein Mensch den anderen in den weihevollen Stunden der Gemüthshingabe oder in den hehren Augenblicken der in Selbstverleugnung kraftvollen Pflichterfüllung offenbart, kömmt von einem Geiste zum anderen die Kunde, wer mit im Reiche Gottes sich befinde. Mit der Macht, mit der das Innere nach Aeußerung drängt, sich zu symbolisiren sucht und nach Organen strebt, treibt es auch das Reich Gottes, aus seiner Innerlichkeit herauszutreten und sich in Bekenntnis, Cultus und Verfassung zu veräußerlichen. Die Erscheinung genügt aber dem Wesen, dem Sein niemals. Unabläßig webt sich der

Geiſt neue Kleidungen. Sie dienen eine Zeit, und dann fallen ſie dahin, um als Material für neue und immer neue Hüllen wieder Verwendung zu finden. Querköpfe gefallen ſich in altmodiſchem Schnitt; Gecken haſchen nach neuen und neueſten Moden. Der Aberglaube, der mit der verweslichen Hülle getrieben wird, die Leidenſchaft, die ſich an die Aeußerlichkeiten heftet, können das Recht und das Bedürfnis, aus dem Inneren ein äußerlich Beſtehendes zu ſchaffen, nicht aufheben. Im Begriff der weltlichen Exiſtenz liegt ja das Aeußerlichſein, und ſo lange wir Etwas nur innerlich beſitzen, ohne es äußerlich geſtaltet und dargeſtellt zu haben, iſt es uns noch ein unbotmäßiger Beſitz, ein Eigenthum, über welches uns das Verfügungsrecht fehlt. Aber im Weſen der Erſcheinungswelt liegt zugleich eine relative Unfähigkeit, der Aufgabe zu genügen, aus Innerem Aeußeres zu machen, das Sein zu offenbaren. Bei der Umſetzung der Kraft in Wirkung geht immer Etwas von der Kraft zu Grunde, ſo daß niemals der Gedanke völlig zu Worte kommen, der Wille ganz in That übergehen, das Gefühl rein ſich darſtellen kann. Um auf Erden weiter zu wirken und ſich der Gemüther zu bemächtigen, um bei Juden und Heiden zur Herrſchaft zu gelangen, mußte ſich das Reich Gottes veräußerlichen und Kirche werden. Dadurch emancipirte es ſich von der ausſchließlichen Form des Judenthums, in der es erſtickt wäre. Dadurch büßte es aber gerade auch an ſeiner die abſolute Humanität und Univerſalität bedingenden Freiheit, die es in der Predigt Jeſu beſaß, wieder ein und wurde gezwungen, den trüben Lauf einer poſitiven Religion durch die Jahrhunderte hindurch zu machen. So iſt das Reich Gottes nicht Dasſelbe was die Kirche. Ohne das erſtere wäre die letztere niemals entſtanden; aber weder iſt es ganz in dieſe ein- und in derſelben aufgegangen, ſo daß es nur innerhalb derſelben vorhanden wäre; noch auch iſt die Kirche nur ſeine Erſcheinung und äußerliche Darſtellung, ſo daß ſie nichts Anderes als Reich Gottes zum Inhalt hätte. Kirche und Reich Gottes ſind vielmehr eben ſowohl unzertrennlich zuſammengehörende als auch fortwährend einander widerſtrebende Dinge; bald überwiegt die Congruenz, bald die Differenz.

In der apoſtoliſchen Verkündigung behielt der Ausdruck „Reich

Gottes" den Begriff des Innerlichen und Geistigen, wie sämmtliche (oben angeführte) Stellen beweisen. Aber während Jesus vor Allem aus das Herbeigekommensein predigt, ist den Aposteln das Reich viel eher eine zukünftige, erst noch zu ererbende, der Hoffnung und der Geduld vorbehaltene Sache. Auch in der Predigt Jesu ist der Doppelcharakter vorhanden, das Reich schon da und doch noch erst zu erwarten. Aber Dessen gewiß, daß es in ihm, dem Prediger selbst, schon realisirt sei, besitzt er die Lösung dieses scheinbaren Widerspruches. Herbeigekommen ist es, weil er selber gekommen ist; zukünftig und werdend ist es, weil die Menschen erst noch seine Jünger werden sollen. Den Aposteln fehlte dieses Selbstbewußtsein. Die Realität des Gottesreiches auf Erden lag nicht in ihrer persönlichen Beschaffenheit, sondern in ihrem Glauben an den Herrn, der nicht mehr sichtbar unter ihnen weilte, den sie zwar als die Verwirklichung des göttlichen Willens gekannt und erkannt hatten, der aber erst am Ende der Tage wieder sichtbar zu erhoffen war. So vermochten sie vom Reiche Gottes nicht das freudige Bekenntnis selbsteigenen vollkommenen und makellosen Besitzes, sondern nur das zuversichtliche Zeugnis ihrer gläubigen und unerschütterlichen Hoffnung abzulegen. Daß die Offenbarung Johannis mehrfach theils den Königscharakter Jesu hervorhebt, theils auf die Herrschaft und das Reich Christi zu reden kömmt (1, 5. 6; 5, 10; 11, 15; 19, 16; 20, 4 u. 6), ist aus dem ganzen Plan des Buches erklärlich. Aber auch in der übrigen apostolischen Literatur finden wir den Begriff der *βασιλεία* Christi nicht mehr bloß in eschatologischem Zusammenhange wie in den Synoptikern, sondern parallel gedacht mit dem Begriff des Reiches Gottes. Es ist Dies aus der ganzen Wendung, welche letzterer Begriff im apostolischen Bewußtsein nahm und nehmen mußte, leicht zu begreifen. Denn für die Jünger war thatsächlich, vermöge der Mittlerstellung Jesu, dessen Reich und Herrschaft mit dem Reich und der Herrschaft des Vaters identisch, das letztere an ersteres gebunden, das erstere immer vom Erfolg der Realisation des letzteren begleitet.

1. Kor. 15 erscheint zwar die *βασιλεία* Christi in eschatologischem Zusammenhange, und da Dies die einzige Stelle in unzweifelhaft paulinischer Schrift ist, wo der Ausdruck vorkömmt,

ſo möchte man noch an ein Nachwirken der durch die ſynoptiſche Tradition erhaltenen Anſchauungsweiſe denken. Leſen wir aber die Stelle genauer, ſo ſehen wir, daß *βασιλεία* als Bezeichnung der geſammten Mittlerſtellung Chriſti ſteht. Chriſtus muß herrſchen, Das heißt: er muß ſeine Macht entfalten und bethätigen, er muß ſeine Ordnungen zum gültigen und anerkannten Geſetz machen, er muß dieſelben in das Leben der Menſchen einführen, bis ſie Alles durchdringen. Dann wird das große Ziel der Weltſchöpfung und Weltgeſchichte, der Zweck alles geſchöpflichen Daſeins, der Pantheismus, erreicht. Das Reich Gottes, in der Schöpfung realiſirt, iſt das Endergebnis der Thätigkeit Chriſti. Damit es zu dieſem Ergebnis komme, muß die *βασιλεία* Chriſti eine allgemeine werden. So iſt das Reich Chriſti gewiſſer Maßen als Same, das Reich Gottes als Frucht gedacht. Wenn wir nun auch keine anderen Stellen finden, welche reine Parallelen hiezu ſind, ſo darf doch auf Röm. 5, 17 hingewieſen werden, wo der Begriff des Machthabens ſowohl in Bezug auf den durch den Einen in die Welt eingedrungenen Tod als auch in Bezug auf die durch den einen Erlöſer zum Leben Hindurchgedrungenen und nun am Leben Theilnehmenden durch *βασιλεύειν* ausgedrückt iſt.

Außerdem finden wir *βασιλεία* Chriſti noch in der ſchon oben angeführten Stelle Epheſ. 5, 5: „Unzüchtige werden nicht Theil haben am Reiche Chriſti und Gottes", ferner Kol. 1, 13: „Gott hat uns hinübergebracht in das Reich ſeines lieben Sohnes" (*τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*), 2. Timoth. 4, 1: „Jeſus Chriſtus ſoll Lebende und Todte richten und ſeine Erſcheinung zeigen und ſein Reich", V. 18: „Der Herr wird mich retten in ſein himmliſches Reich", endlich 2. Petr. 1, 11: „So wird Euch reichlich dargereicht werden der Eingang in das ewige Reich unſers Herrn und Heilandes Jeſu Chriſti." Im Hebräerbrief 1, 18 wird aus Pſalm 45, 7 das Wort von dem Scepter des Reiches auf den Sohn gedeutet. Sonſt begegnen wir keiner ausdrücklichen Erwähnung eines Reiches Chriſti.

Damit will ich aber nicht behaupten, daß die Vorſtellung vom Herrſcher Chriſtus bei den Apoſteln eine nur ſporadiſch hervorgetretene ſei. Vor Allem aus führt ja ſchon der Name Chriſtus auf dieſe Vorſtellung. Eine fortwährend im Munde geführte Be-

zeichnung verliert zwar ihren Inhalt für das Bewußtſein der ſie Ausſprechenden, wie denn die wenigſten Chriſten, indem ſie von Chriſtus ſprechen, ein Bewußtſein von der königlichen Würde Jeſu beim Ausſprechen des Wortes haben. Den Apoſteln aber, deren Predigt ſo vorzugsweiſe in dem Beweiſe beſtand, daß Jeſus der Meſſias ſei, konnte dieſes Bewußtſein nicht ſo leicht entſchwinden, und ſo ſehen wir denn auch im Hintergrunde ihres ganzen Vorſtellungskreiſes die Vorausſetzung feſtſtehen, daß der Erlöſer nur inſofern Erlöſer und Heilsmittler ſei und ſein könne, als er von den Menſchen als Herrſcher über ihre Geſinnung, ihren Wandel, ihre Sitten und ihre gegenſeitigen Beziehungen anerkannt werde, und mit dieſer Vorſtellung von einer rein geiſtigen Herrſchaft über die Gemüther verband ſich in unmerklichem Uebergang die andere Vorſtellung, daß Jeſu von Gott eine beſondere und eigenthümliche Würde übertragen ſei, die ihn im Gebiet der Geiſter in ähnlicher Weiſe über die Menſchen emporhebe, wie ein König vermöge ſeiner Würde und ſeines Amtes über die Unterthanen emporragt. So wird zwar im Hebräerbrief Chriſtus vorzüglich nach dem Typus des Prieſters dargeſtellt; die Einführung Melchiſedeks Cap. 7 jedoch, ſo wie die ausdrücklich hervorgehobene Vorſtellung vom Sitzen des Hohenprieſters Chriſtus zur Rechten auf dem Thron der Majeſtät im Himmel 8, 1 und 12, 2 beweiſt klar, daß Chriſtus, weil als Hoherprieſter, darum auch als König und Herrſcher zu betrachten ſei. Endlich gehört hieher auch der pauliniſche Sprachgebrauch, Chriſtum κύριος zu nennen. Man könnte vielleicht bei den althergebrachten Erklärungen dieſes Wortes ſtehen bleiben und ſich damit begnügen, darin eine Ueberſetzung von אֲדֹנָי zu ſehen*). Das von Cremer übergangene Wort κυριεύειν aber, das von Paulus an äußerſt bezeichnenden Stellen Röm. 14, 9; 6, 9; 7, 1 und 2. Kor. 1, 24 gebraucht wird, belehrt uns, daß er mit dem Worte Herr den Begriff des Herrſchers verbunden hat, und dann führt uns dieſes Wort allerdings auch auf die Vorſtellung einer Herrſchaft und alſo eines Reiches, welchem Chriſtus den Herrnnamen, wenn nicht ausſchließlich, ſo doch mit verdankt.

*) Vgl. Cremer a. a. O., S. 384.

Zwiſchen dem Chriſtenthum Chriſti und dem Chriſtenthum der Apoſtel beſteht der Unterſchied, daß die Religion in Chriſto weſentlich als perſönliche Frömmigkeit erſcheint, in den Apoſteln hingegen ſchon als objektive Religion, wenn auch in ſubjektiver Anwendung. Nach der Lehre Jeſu iſt das Reich Gottes allerdings in ſeiner Perſon erſchienen; aber es iſt nun da als direkte Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott, als Einwohnen Gottes in der Menſchheit, als Frömmigkeit im Schleiermacherſchen Sinne, nicht als theologia im Sinne der Orthodoxie. Wenn er auch die Menſchen nur vermittelſt des Glaubens an ihn in dieſes Reich hineinbringen oder dasſelbe ihnen vermitteln konnte, ſo ſpricht er doch mit Vorliebe ſo, daß wir ſehen, er wollte die Jünger nicht in der als bloße Durchgangsſtufe nothwendigen geiſtigen Abhängigkeit von ihm erhalten. Erſt wann auch ſie in direkter, nicht mehr an ſeine Vermittlung gebundener Beziehung und Gemeinſchaft mit Gott ſtänden, wäre das Reich Gottes in ihnen voll verwirklichet, und ſeine ganze Thätigkeit beſtände demnach darin, die Menſchen an ſich zu feſſeln, um ſie dadurch wahrhaft ſelbſtändig zu machen. Dann erſt ſind ſie Söhne Gottes, Gott ihr Vater im ſtrengſten und eigentlichſten Sinne. In den Synoptikern herrſcht die Predigt vom Gottesreiche ohne direkte Bezugnahme auf den Mittler vor, und im vierten Evangelium hält Jeſus (oder der Evangeliſt) den Gedankengang ein, den ich ſo eben entwickelt habe. Nach thematiſch ausgeſprochenen Sätzen wie Cap. 7, 38; 8, 36 kommen Ausſprüche, wie ſie im hohenprieſterlichen Gebete enthalten ſind, nicht mehr unvermuthet und können auch nicht mehr befremden. Aber die Reden Jeſu bei Johannes haben nicht mehr das naive Gepräge der ſich als herbeigekommenes Gottesreich bezeugenden und dadurch die Menſchen nur einfach zum Anſchluß und zur Nachfolge einladenden Predigt. Allerdings finden wir auch in ſynoptiſcher Tradition bei Jeſus, und zwar je näher ſeinem Ausgange, deſto gehäuftere Reden, welche nicht das Reich Gottes direkt, ſondern vielmehr die Nothwendigkeit des Mittlers in den Vordergrund ſtellen, und dieſe Reden mehren ſich und werden nachdrücklicher in dem Maße, als ſich in Jeſu Predigt die Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens hervordrängt. Bei Johannes aber herrſcht von vornherein in der Darlegung

des Verhältnisses zwischen dem Inhalt der Predigt Jesu und der Person des Predigers als Mittlers eine viel größere Planmäßigkeit vor, und was das vierte Evangelium in geschichtlicher Erzählung, das bringt Paulus als theologische Reflexion. Auch Paulus stellt als Endziel der ganzen weltgeschichtlichen Entwicklung ein Reich Gottes in Aussicht, welches nicht mehr von Christo beherrscht ist, sondern in welchem Gott Alles ist in Allen; aber für die Zeit der Entwicklung dominirt nicht der Gedanke des Reiches als solchen, sondern der Vermittlung durch den Erlöser, und während nach der synoptischen Predigt Jesu das Reich Gottes der Mittelpunkt der ganzen Religion ist, in welchem sich diese eine faßbare Gestalt gibt, tritt bei den Aposteln je länger je mehr Jesus Christus, die Bedeutung seiner Person und das System der von ihm verkündigten Lehre als objektive Religion in den Vordergrund, an die man sich bekennend und sich unterwerfend anzuschließen habe, wenn man seines ewigen Heiles gewiß werden wolle. Eine historische Nothwendigkeit trieb hiezu an; aber das Bewußtsein von dieser Art Nothwendigkeit verlor sich, je weiter von der Quelle, desto mehr in einer dogmatischen Identification von Reich Gottes und Reich Christi. Bedenken wir aber, daß sich, ebenfalls nach historischer Nothwendigkeit, das Reich Christi immer mehr in der Kirche und auf dieselbe concentrirte, so erklärt sich uns das Aufgehen der religiösen Vorstellung „Reich Gottes" in dem socialpolitischen Begriff „Kirche" vollständig. Als treibendes Princip in der geschichtlichen Entwicklung machte sich darum nicht sowohl das Reich Gottes als die Kirche im religiösen Bewußtsein sowohl der patristischen als der mittelalterlichen Welt geltend, und es bedurfte eines an Revolution anstreifenden reformatorischen Gedankens, um durch den zunächst noch an die alte Form gebundenen Begriff der unsichtbaren Kirche das ursprünglich christliche Bewußtsein von dem Reiche Gottes als dem wahren und eigentlichen Heilsgut wieder zu wecken.

Dritter Theil.

Die ſyſtematiſchen und praktiſchen Beziehungen des Dogma's von der unſichtbaren Kirche.

Erſtes Capitel.

Kirche und Reich Gottes.

Wenn wir die Berechtigung des proteſtantiſchen Dogma's von der unſichtbaren Kirche nach den proteſtantiſchen Grundſätzen ſelber unterſuchen, ſo haben wir nicht bloß danach zu fragen, ob das Dogma verbotenus in der heiligen Schrift enthalten ſei. Die proteſtantiſchen Orthodoxen (vgl. Baier, Theologia positiva, Proleg. cap. II, § 40 d und Riiſſen, Summa theologiae loc. II, § 12 mit der controversia) unterſcheiden zwiſchen Dem, was αὐτολεξεί oder κατὰ ῥητόν, und Dem, was κατὰ διάνοιαν in der heiligen Schrift enthalten ſei. Ein jeder gläubige Chriſt verfährt in ſeinen Urtheilen unbewußt nach dieſer Unterſcheidung und läßt ſich nicht nehmen, daß Manches, was ihm als Dogma feſtſteht, in der heiligen Schrift ſich gründe, auch wenn er es nicht totidem verbis nachweiſen kann. Die Unterſcheidung iſt auch an ſich unanfechtbar. Es kömmt nur darauf an, daß die Argumentationen und Concluſionen logiſch tadellos ſeien. Daß wir den Ausdruck „unſichtbare Kirche" in den chriſtlichen Religionsurkunden nicht finden, könnte uns alſo gegen den Begriff noch nicht einnehmen, ſofern nur die mit demſelben verbundene Vorſtellung ſich als eine ſchriftgemäße erhärten ließe. Wir haben alſo zu unterſuchen, ob die exegetiſchen Reſultate uns zur Bildung eines ſolchen Begriffes

auf dem dogmatiſchen Gebiete führen, und zu dieſem Ende müſſen wir das Verhältnis zwiſchen den beiden im Neuen Teſtament gegebenen Begriffen Kirche und Reich Gottes in genauere Erwägung ziehen.

I.

Die Reichsgottes-Idee und das hiſtoriſche Chriſtenthum.

In dem Sinne, in welchem Jeſus mit Beziehung auf ſein Auftreten ſagt, das Reich Gottes ſei nahe herbeigekommen, war vor Jeſu Erſcheinung das Reich noch nicht auf Erden. Dennoch wiſſen nicht bloß die Propheten ſchon von einem Reiche Gottes; ſondern es liegt auch in deſſen Begriffe, daß es von Anbeginn an iſt, da wir uns keine Zeit denken können, wo die Abſichten Gottes gänzlich erfolglos ſollten geblieben ſein. Wie aber, trotz der Erfüllung der Zeiten in Chriſto, doch gerade durch Chriſtum die Bitte um das Kommen des Reiches gelehrt worden iſt, und alſo das Sein und das Nochnichtſein desſelben zuſammengedacht werden muß, ſo haben wir auch vor Chriſti Auftreten das Reich als gegenwärtig und zugleich als künftig zu denken. Aus der ganzen Predigt Jeſu geht hervor, daß das Reich Gottes der umfaſſendſte Begriff zur Bezeichnung der Abſichten Gottes mit der Menſchheit iſt. Die Erſcheinung des Heilandes gliedert ſich alſo ſelber in den Rahmen dieſes Begriffes ein und markirt nur den Wendepunkt in der Entwicklungsgeſchichte; der Begriff ſelber aber empfängt ſeine Realität nicht erſt durch Chriſtum. In ähnlicher Weiſe, wie das Reich jetzt ſchon da iſt, obſchon es erſt noch kommen ſoll, war es ſchon vor Chriſto auf Erden und iſt doch erſt in ihm nahe herbeigekommen. Die irdiſche Verwirklichung geht durch große Stufen, durch lange Perioden hindurch. Die erſte umfaßt die ganze Zeit vor Chriſto, die zweite die ganze Zeit von Chriſto bis zum Ende der Dinge. Daß innerhalb dieſer Haupteintheilung ſich wieder mannigfaltige Unterabtheilungen zwanglos machen laſſen, iſt ſelbſtverſtändlich. Es handelt ſich für uns aber nicht um eine Geſchichte des Reiches Gottes, ſondern um die Bedeutung der

Person Jesu für dieselbe in Beziehung auf die Ausgestaltung der im Reiche zusammengefaßten Absichten Gottes mit der Menschheit, und in dieser Hinsicht müssen wir zunächst ganz allgemein sagen, daß durch Jesum ein neuer Begriff vom Reiche Gottes der Menschheit aufgeschlossen worden ist.

Das israelitische Volk dachte im Großen und Ganzen wie jedes vorchristliche Volk particularistisch; ja es gieng in seinem Particularismus noch viel weiter als die Heiden. Sah der Grieche auf die Barbaren herab, so statuirte er doch die Möglichkeit, daß die Barbaren reale Götter hätten, wenn es auch andere als die seinigen wären. Sein Nationalstolz war der unreflektirte, naive Egoismus des Menschen, der sich nur eben für besser hält als die Nebenmenschen. Der Israelite dagegen nannte die Götter der Heiden Nichtigkeiten, stellte einen allgemeinen Weltzweck auf, beschränkte denselben aber sofort auf seine eigene Nation und vindicirte dieser, indem er eine particularistische Religion behauptete, den Besitz der ausschließlichen Wahrheit. So faßte er allerdings den Begriff eines Reiches Gottes, einen Begriff, welcher nur auf monotheistischer Grundlage entstehen konnte, da er die Einzigkeit Gottes zur Voraussetzung hat; aber er faßte diesen Begriff nicht, wie er es ist, als einen universalistischen, die Menschheit als solche angehenden, nicht als einen des Schöpfers aller Dinge würdigen Zweck, sondern trug auf den Schöpfer und Allwalter die eigene Beschränktheit über. Mit diesem Begriffe konnte deßhalb ein Unbeschnittener Nichts anfangen, und wenn auch in späteren Zeiten das Judenthum missionirend der Heidenwelt gegenüber auftrat, so kam es doch nicht aus seiner egoistischen Selbstbeschränkung heraus. Es erweiterte nur sein gegen die Menschheit als solche ausschließend sich verhaltendes Ich auf Kosten der Heiden; aber es erweiterte sein religiöses Nationalbewußtsein nicht zu einem die ganze Menschheit als solche umfassenden religiösen Bewußtsein.

Jesus durchbrach diese Schranke, indem er die Religion als „Angelegenheit des Menschen" behandelte. Seine religiöse Stellung gegenüber dem Judenthum besteht gerade in dieser universalistischen Auffassung der Reichsgottes-Idee. Niemals hat die Menschheit einen größeren Fortschritt gemacht, als da ihr verkündigt wurde, sie sei Eine große Familie, Ein zusammenhangendes Reich. Der Be-

deutung des durch Jesum der Menschheit aufgeschlossenen neuen Gedankens thut es keinen Eintrag, daß auch Jesus selbst denselben nicht von Anfang an mit allen Consequenzen aussprach, daß er seine und der Jünger Thätigkeit zuerst auf das eigene Volk einschränkte, daß er nur nach und nach die universalistischen Consequenzen zog. Das Wesentliche, worauf hier Alles ankömmt, liegt darin, daß Jesus, wie wir sahen, die Reichsgottes-Idee von Anfang an ohne Rücksicht auf nationale, zeitliche oder örtliche Beschränkungen auffaßte und zum Ausdruck brachte. Während der Israelite sich bisher in erster Linie als Kind Abrahams zu betrachten gewohnt war, wurde er nun angewiesen, sich vor Allem als Mensch zu fühlen und seiner Menschlichkeit eingedenk zu sein, und wenn es auch dem Heidenthum nicht ferne gelegen hatte, diesen Maßstab an den Einzelnen anzulegen, so war in der Predigt Jesu die Menschlichkeit in so direkte Beziehung zur Einen und allein wahren Gottheit gesetzt, daß der Gedanke Jesu doch einen ganz anderen, unmittelbar religiösen und zugleich ethisch viel umfassenderen und vollkommeneren Inhalt besaß. Jesus brachte keine Veränderung der Beziehungen Gottes zu den Menschen hervor, als er mit seiner Predigt vom Himmelreich hervortrat. Wie man auch über den Erfolg des Leidens und Sterbens des Erlösers denken mag, Dies wird Niemand behaupten wollen, daß durch die Predigt Jesu Gott sich zu neuen Absichten gegenüber den Menschen, zu einem neuen Heilsplane, zu einem neuen Weltzwecke bewogen gefunden habe. Was Jesus mit seiner Predigt leistete, ist dogmatisch vor Allem unter den Begriff der Offenbarung zu subsumiren. Wir haben die Erkenntnis von einem Verhältnis gewonnen, welches abgesehen von unserem Wissen vorhanden, aber uns bis dahin in dieser vollkommenen Weise nicht zum Bewußtsein gekommen war. Nun trat Jesus auf und offenbarte uns die wahren Beziehungen Gottes zu uns, der Menschen zu Gott. Wir stehen alle in dem Verhältnisse zu Gott, daß wir als Menschen das Reich Gottes sein und darstellen sollen. Von Natur sind wir darauf angelegt; auf religiös-sittlichem Wege, also vermöge geschichtlicher Entwicklung unter Gottes Leitung und durch eigene Kraftanstrengung sollen wir dahin kommen. Die menschliche Freiheit und die göttliche Causalität in ihrem gegen-

seitigen Verhältnisse werden nicht in theoretische Erwägung gezogen und gegen einander abgewogen, ob auch dem Theoretiker Consequenzen nahe zu liegen scheinen mögen. Das außer der Controverse Liegende ist die Thatsache ethischer, also geschichtlicher Herausbildung eines gottgewollten und natürlich prädisponirten Zweckes.

Dieser Zweck hat also bestanden, lange ehe er der Menschheit durch Jesum zur Kenntnis gebracht worden ist. Wenn das Heidenthum Nichts davon wußte, so lag Dies an den Heiden und ihrem sittlichen, resp. unsittlichen Zustande. War den Juden die Einsicht noch nicht aufgegangen, so kann auch Dies keine Instanz gegen die Ursprünglichkeit des universellen Heilsplanes abgeben. Der Apostel Paulus hält sogar die Religion Jesu für etwas so Altes, daß er sie im Römer- und Galaterbriefe an die Religion Abrahams anknüpft und das Gesetz nur für zwischeneingekommen erklärt, an sich aber zwischen dem Gott wohlgefällig sein Abrahams und dem gerechtfertigt werden des an Christum gläubig Gewordenen keinen die Sache selbst betreffenden Unterschied anerkennt; denn Beides ist durch Dasselbe vermittelt, nämlich durch den Glauben. Es wird auf diese Parallele zwischen dem Glauben Abrahams und dem Glauben der Christen mehr Gewicht zu legen sein, als oftmals geschieht. Zwar die reformirte Orthodoxie hat in der Föderaltheologie die richtigen Consequenzen längst gezogen, nur leider durch die bekannten exegetischen Künste und dogmatischen Wunderlichkeiten des Föderalismus die tiefe Einsicht, durch die sie sich auszeichnet, wieder unter den Scheffel gestellt. In Wahrheit aber war sie schon zur Erkenntnis durchgedrungen, daß Abrahams Religion ihrem wesentlichen Gehalte nach nicht verschieden war und nicht verschieden sein konnte von der christlichen Religion. Auch bei den lutherischen Orthodoxen finden wir (z. B. in dem Lehrstück de verbo evangelii), wenn auch weniger ausgearbeitet, ähnliche Gedanken. Dennoch bleibt es immer noch dogmatische Aufgabe, diese Idee nach ihrer Intention im Geiste Jesu selber consequent durchzuführen, und hiezu ist vor Allem erforderlich, daß wir uns der Meinung gänzlich entschlagen, als ob das Reich Gottes seinem Begriffe nach erst durch Jesum Christum gestiftet worden wäre. Von Jesu stammt weder das Reich Gottes

selbst noch dessen Begriff ab, sondern nur das Bewußtsein um das Reich Gottes als des die ganze Menschheit als solche angehenden Zweckes Gottes bei Erschaffung unseres Geschlechtes.

II.

Das Reich Gottes und die ewige Seligkeit.

Eine Beschränkung des Heils auf die durch Jesu Auftreten zu Stande gekommene Religionsgenossenschaft liegt demnach nicht im Begriffe des Reiches Gottes. An sich wäre es denkbar, daß das Heil auch vor und neben, überhaupt außer der Gemeinschaft mit Jesu zu finden sei, und als Hypothese müssen wir diese Möglichkeit festhalten. Ohne sie anzuerkennen, ist es nicht bloß unmöglich, in einem mit dem Geiste Jesu selbst übereinstimmenden Sinne die Frage nach dem Schicksal der ohne Kunde von dem Evangelium Verstorbenen, sondern selbst die Frage nach dem Zusammenhange der alttestamentlichen mit der neutestamentlichen Reichsgottes-Idee zu beantworten. Wenn in einem Anderen als in Jesu die Ordnungen Gottes vollkommene Herrschaft über die Gesinnung und die Handlungen gewonnen haben, so steht er eben so gut als Verkörperung des Reiches Gottes da, wie Jesus, und wenn wir nur eine relative oder theilweise Herrschaft dieser Ordnungen vorfinden, so ist doch relativ oder theilweise der Mensch ein Angehöriger des Reiches, ob er diese Zugehörigkeit durch Jesum oder außerhalb der geschichtlichen Verbindung mit Jesu gewonnen habe.

Die kirchlichen dogmatischen Bestimmungen lauten freilich in ihrer Mehrzahl anders. Sie gehen von dem Worte des Petrus Apg. 4, 12 aus, daß in keinem Anderen als in Jesu Christo Heil sei, und behaupten demnach die ewige Verdammnis aller Heiden. Dagegen hat nun das mitleidige Gefühl der Menschheit zu allen Zeiten sich aufgelehnt und Abschwächungen der orthodoxen

Kirchenlehre versucht*). Aber von den einmal als Prämissen feststehenden Grundansichten aus ließ sich eine Milderung nicht ohne Inconsequenz durchführen. Gewöhnlich lief sie auch nur auf die Annahme einer Milderung der jenseitigen ewigen Strafen hinaus, wie Strauß a. a. O. in Bezug auf die lutherische Theologie nachweist. Die reformirte Orthodoxie lehrte ebenfalls Gradunterschiede in der jenseitigen Bestrafung der Sünder. Riissen sagt loc. XVIII, § 22, die Heiden würden juxta revelationem naturalem, die Juden juxta legalem oeconomiam und die Christen juxta revelationem gratiae gerichtet. Cum enim evangelium gentilibus revelatum non fuerit, quomodo ex verbo ipsis incognito possent judicari? Hieraus geht hervor, daß nicht die von Jesu selbst verkündigte Botschaft die absolute Norm für die Beurtheilung der Zugehörigkeit zum Gottesreiche ist, dieses vielmehr einen weiteren Kreis beschreibt als das Christenthum. An sich würde auch der Heide, welcher juxta revelationem naturalem untadelig gewesen, zum Gottesreiche gehören. Als Hypothese ist also die Seligkeit der edeln Heiden festgehalten, wenn es nämlich edle Heiden gibt. Diese conditio sine qua non ist nun freilich auch die reformirte Orthodoxie nicht sehr geneigt als eine in der Wirklichkeit vorhandene zuzugestehen. Die Relativität aber, die in die Endentscheidung hineinkömmt, sobald man einestheils die Hypothese selbst zugibt und anderntheils die auch für christlich orthodoxe Gesinnung an Gottwohlgefälligkeit anstreifende Tugend so vieler Heiden bedenkt, findet ihre Anerkennung bei Saurin, der sowohl in dem sermon sur les tourments de l'enfer**), als in dem sermon sur la suffisance de la révélation***) behauptet, die heilige Schrift lehre des Bestimmtesten eine unendliche Gradverschiedenheit der ewigen Strafen, die im Verhältnis stehe zur unendlichen Verschiedenheit der Strafwürdigkeit der Strafbaren, und Gott werde in seinem Gericht nicht bloß Rücksicht nehmen auf die Natur der geschenkten Offenbarung, sondern auch auf das dem Menschen für das Verständnis derselben gewährte Maß von

*) Vgl. Strauß, Christl. Glaubenslehre, Bd. I, S. 270 ff.
**) Nouvelle edit., Lausanne 1761, Tom. II.
***) La Haye 1730, Tom. I.

natürlichen Gaben. Von ſolchen Ausſprüchen, die nicht etwa von einem beliebigen Prediger, ſondern von dem glänzendſten Vertreter orthodox reformirter Kanzelberedtſamkeit herrühren, iſt der Schritt zu einer milderen Auffaſſung nicht mehr groß. Auf die richtige Beantwortung der Frage nach dem Seligwerden der edeln Heiden werden wir durch die Predigt Jeſu vom Gottesreiche ſelber geleitet. Ich darf vielleicht auf meine „Lehre von der Offenbarung", S. 112 f. verweiſen, wo ich dieſen Gegenſtand in anderem Zuſammenhange und demgemäß auch von anderen Geſichtspunkten aus zu behandeln hatte.

Der Grund, der ſich einer weitherzigen Auffaſſung entgegenzuſtellen ſcheint, iſt die Schwierigkeit, wenn den Heiden die Himmelspforten geöffnet werden, noch die Nothwendigkeit der Erſcheinung Chriſti auf Erden feſtzuhalten. Was brauchte es den weiten Umweg durch das Chriſtenthum, wenn man auch außerhalb der chriſtlichen Kirche ſelig werden kann?

Die Anſicht, die ſich in dieſer Frage kundgibt, verkennt völlig die Bedeutung des Chriſtenthums für die Bedeutung und Entwicklung des Menſchengeſchlechts. Vermöge unſerer geiſtigen Natur ſind wir an geſchichtlichen Fortſchritt gebunden. Es kann unſer Geſchlecht nicht durch eine Zauberthat auf eine höhere Stufe gebracht werden; ſondern aller Fortſchritt vermittelt ſich ethiſch, alſo geſchichtlich. Sagt nun Jemand, es komme ſchließlich doch Alles nur auf die ewige Seligkeit an, ſo verräth er damit, daß er ſich die Seligkeit nicht als einen Zuſtand der Vollkommenheit des Geiſtes, ſondern als einen äußerlichen Zuſtand des Wohlbehagens vorſtellt, der ohne innere und nothwendige Beziehung zum Weſen und zu der Beſchaffenheit des Geiſtes iſt. Jeſus im vierten Evangelium aber ſagt 18, 3, das ewige Leben beſtehe in der Erkenntnis des allein wahren Gottes und ſeines Geſandten. Die Seligkeit iſt demnach nur der Reflex der Beſchaffenheit des Geiſtes in dem perſönlichen Selbſtbewußtſein, folgt mit Nothwendigkeit aus dieſer Beſchaffenheit und läßt ſich durchaus keinem Menſchen mittheilen, welcher ſie nicht als natürliche Folge ſeiner Beſchaffenheit beſitzt. Die geſchichtliche Entwicklung iſt deßhalb auch die einzige Form, in welcher der Menſch zum ewigen Leben zu gelangen vermag. Die Menſchheit konnte nicht von Anfang

an der Vollkommenheit theilhaftig werden, da dieſe, auch in der Weiſe, wie wir ſie überhaupt als mittheilbar für endliche Weſen denken können, nur geſchichtlich in der Menſchheit hervorzubringen war, weil ſie nicht äußerlich angezaubert werden kann, ſondern als Frucht der unter Gottes Leitung ſtehenden Entwicklung des Geſchlechts hervorgehen muß. Die Seligkeit ſteht alſo in direkter Abfolge zu der Verwirklichung der Idee des Gottesreiches. So weit ein Menſch Glied des letzteren iſt, d. h. die Ordnungen Gottes als des Schöpfers nicht bloß der natürlichen, ſondern auch der ſittlichen Welt in ſich verwirklichet hat, ſo weit beſitzt er nicht bloß Anſpruch auf die Seligkeit, ſondern trägt deren Samen in ſich. Auf andere als auf dieſe Weiſe gelangt überhaupt ein Menſch nicht zur Seligkeit; auf dieſem Wege kann ihm aber auch die Seligkeit nicht entgehen.

Nun fragt es ſich freilich, ob das ſittliche Ideal außerhalb der Gemeinſchaft mit Chriſto realiſirbar ſei. Denn darauf kömmt ſchließlich unſere bisherige Begriffsentwicklung hinaus. Auf dieſe Frage wird aber eine allſeitige Erwägung antworten, daß die einzigartige Bedeutung Jeſu nicht bloß darin beſteht, die Verwirklichung des Ideals ermöglicht zu haben, ſondern auch darin, daß mit ihm und durch ihn der Menſchheit ein vollkommeneres Bewußtſein von dem Ideale aufgegangen iſt. Schon daß Jeſus das menſchheitliche Ideal als ſolches gefaßt und aus der nationalen Particularität befreit hat, macht ihn, auch auf dem Gebiete der Offenbarung, zu einem Erlöſer. Der Vater in den Himmeln, der ſeine Sonne aufgehen läßt über die Böſen und über die Guten und läßt regnen über die Gerechten und die Ungerechten (Mtth. 5, 45), deſſen Kinder die Menſchen ſind, ſofern ſie ſeiner Geſinnung entſprechen, iſt nicht der Vater dieſes oder jenes Standes, dieſes oder jenes Volkes; die Menſchheit beſitzt in Gott ſelbſt, nicht mehr bloß in Abraham oder in einem Heroen der Vorzeit ihr Vorbild und ihr Ideal. „Ihr ſollt vollkommen ſein, gleichwie euer Vater in den Himmeln vollkommen iſt.“

Im alten Bunde war die Vorſchrift, heilig zu ſein, weil Gott heilig iſt, auch gegeben worden. 3. Moſ. 11, 44 heißt es: „Ich bin der Herr Euer Gott. Darum ſollt Ihr Euch heiligen, daß Ihr heilig ſeid; denn ich bin heilig.“ Aber dieſes Gebot

ſteht ganz beiläufig als Begründung des Gebotes über den Unterſchied zwiſchen reinen und unreinen Thieren, und wenn auch der gleiche Gedanke im Pentateuch mehrfach wiederkehrt (2. Moſ. 19, 6. 3. Moſ. 19, 2; 20, 7. 5. Moſ. 7, 6; 14, 2), ſo iſt durch den Zuſammenhang doch immer die Beziehung entweder auf die leviſche Reinigkeit oder auf die nationale Abſonderung unverkennbar an die Hand gegeben. Die hiſtoriſche Wichtigkeit dieſer altteſtamentlichen Worte für die pſychologiſche Möglichkeit der Bildung der Reichsgottesidee in Jeſu Seele iſt von vornweg zuzugeben; das Neue und Urſprüngliche in der Idee des durch Jeſum verkündigten Ideals wird dadurch nicht in Frage geſtellt. Es iſt etwas principiell Anderes, ob ich Jemandem zumuthe, heilig zu ſein wie Gott, weil er dieſem beſtimmten einzelnen Volke angehöre, das ſich Gott auserwählt habe, oder ob ich von dem Menſchen verlange vollkommen zu ſein wie der Vater im Himmel, weil dieſer über Böſe und Gute, über Gerechte und Ungerechte Vater ſei. Im erſteren Falle begründe ich die Forderung durch einen Lehrſatz aus einer particulariſtiſch gedachten Religion, im letzteren Falle durch die Vorausſetzung der Religion als einer den Menſchen als ſolchen betreffenden Angelegenheit.

Das Ideal, welches Jeſus aufgeſtellt hat, iſt deßhalb ein qualitativ von dem bisher gültigen verſchiedenes. In allem Particulariſtiſchen ſteckt noch eine Doſis Egoismus, ein Reſt, welcher nicht mitgetheilt werden will, welchen der Menſch, wenn auch ſeinen Stammesgenoſſen, ſo doch nicht allen Menſchen zu Gute kommen laſſen mag. Das von Jeſu verkündigte Ideal kennt für die Sittlichkeit nur einen einzigen Maßſtab: die Vollkommenheit — nur ein einziges Motiv: die uneingeſchränkte Liebe. Gegenüber ſolcher Liebe iſt auch die Heiligkeit nicht Schranke. Liebe iſt ja nicht bloß das communicativum sui, ſondern auch die Abſicht, den Geliebten am höchſten Gut Theil nehmen zu laſſen. Von einer Liebe, welche etwas Untergöttliches als Ideal aufſtellt, mag es gelten, daß zwiſchen ihr und dem Sittengeſetz ein Zwieſpalt möglich ſei, von der Liebe, welche Jeſus verkündiget, nicht. Denn wenn uneingeſchränkt Gott als Vorbild geprediget wird, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß der Menſch nicht willkürlich dieſe oder jene Eigenſchaften bei Gott herausgreifen und ſich zum Vorbild

nehmen darf, ſondern daß ihm Gott nach allen ſeinen überhaupt in endlicher Form nachzuahmenden Eigenſchaften Vorbild iſt, und damit iſt der Begriff des Menſchen auf die höchſt mögliche Stufe erhoben: der Menſch als ſolcher iſt Ebenbild Gottes.

Hat nun Jeſus dieſes vollkommene Ideal aufgeſtellt, ſo werden die früheren und überhaupt die außerhalb des Chriſtenthums vorhandenen Ideale nicht lediglich werthlos; ſondern ſie verhalten ſich dann nur zu dem chriſtlichen wie relative zu dem abſoluten, und ſo verhält ſich auch der Werth der außerchriſtlichen Tugend und Frömmigkeit zu der chriſtlichen wie das unvollkommenere Gute zu dem vollkommeneren. Doch nur in Hinſicht auf das Ideal iſt der Gegenſatz durch relativ und abſolut richtig bezeichnet; in Hinſicht auf Frömmigkeit und Tugend, d. h. auf Nachbildung des Ideals verfirt er ſelber nur innerhalb des Gebietes des Relativen. Verglichen mit dem durch Jeſum der Menſchheit geoffenbarten Ideale befindet ſich jedes frühere Ideal nur in der Annäherung und repräſentirt das Vollkommene nur unvollkommen. Daß jede Bemühung, dem Ideal nachzukommen, hinter demſelben zurückbleibt, iſt darin begründet, daß das Ewige innerhalb der Welt ſich nur in der Form der Unendlichkeit verwirklichen kann und deßhalb jeweils in einem gegebenen Zeitmoment nur unvollſtändig zur Erſcheinung kömmt. Alſo ſind wir ſchon a priori in Bezug auf die außerchriſtliche Frömmigkeit in das Gebiet des Relativen verſetzt. Das Nämliche gilt aber auch hinſichtlich der Annäherung chriſtlich angeregter Frömmigkeit an das chriſtliche Ideal.

Schon der Begriff der Annäherung ſchließt das Moment der Relativität in ſich. Das Verhältnis zwiſchen dem vollkommenen Ideal und ſeiner Nachbildung und das Verhältnis zwiſchen dem unvollkommenen Ideal und deſſen Nachbildung ſtehen in Proportion zu einander, wenn auch die eine Nachbildung an ſich einen viel höheren Werth beſitzt als die andere. Dadurch ſetzt ſich eben ſowohl einerſeits eine feſt beſtimmte Gränze zwiſchen die außerchriſtliche und die chriſtliche Frömmigkeit, als andererſeits der Unterſchied zwiſchen beiden zu einem fließenden wird. Der Chriſt hat eine Frömmigkeit, welche vermöge des in ſeinem Leben wirkſamen Ideals von einem qualitativ anders beſtimmten Inhalte

erfüllt ist, als die des Nichtchristen, und deßhalb weiß er sowohl seinen Glauben als seine Sitte von allem Nichtchristlichen specifisch verschieden. Er muß aber, je aufrichtiger er sich selbst, und je unbefangener er die Nichtchristen beurtheilt, um so eher seine eigene Unvollkommenheit und die relative Annäherung auch der nichtchristlichen Frömmigkeit an das absolute Ideal anerkennen, und dadurch wird sein Unterschied von den Nichtchristen wieder zu einem bloß graduellen. Was ein qualitativ Anderes ist, wenn christliche und nichtchristliche Frömmigkeit und Tugend mit einander verglichen werden, Das ist ein bloß quantitativ Anderes, so bald beide verglichen werden mit dem über beiden stehenden absoluten Ideale. In dieser verschiedenen Betrachtungsweise, die in der Natur der Sache selber liegt, ist auch die Lösung eines sonst nicht lösbaren Widerstreites zwischen zwei verschiedenen Ausdrucksweisen Jesu Christi hinsichtlich des Verhältnisses der Zeit vor ihm zu der durch ihn heraufgeführten Zeit enthalten.

Wenn Jesus von allen Himmelsgegenden Leute kommen und im Reiche zu Tische sitzen läßt, während die legitimen Reichsgenossen, die Kinder des Reiches hinausgestoßen werden, so anerkennt er die Wesensgleichheit der Religion in allen Religionsformen und setzt das über den Werth der einzelnen Erscheinungsform Entscheidende in die Wahrhaftigkeit und persönliche Vollendung. Er urtheilt so, daß Riissens oben angeführte Unterscheidung der Normen, wonach Heiden, Juden und Christen ihren Richterspruch empfangen, ganz aus dem Geiste Jesu heraus vollzogen ist. Daneben aber finden wir Mtth. 11, 11 einen Ausspruch, welcher in ganz anderem Sinn gethan scheint. Johannes der Täufer soll der Größte sein unter allen von Weibern Geborenen; aber der Kleinste im Himmelreich sei größer als er. Also wird der Täufer nicht unter den Genossen des Himmelreichs begriffen und somit dieses selbst auf die Anhänger Jesu beschränkt. Der Ausspruch Jesu ist, weil er vielfach nicht verstanden wurde, von den Exegeten auf die mannigfaltigste Weise ausgelegt. Daß aber die in Luthers Uebersetzung liegende Erklärung die einzig richtige ist, hat Bleek*) mit überzeugenden Gründen nachgewiesen.

*) A. a. O., Bd. I, S. 450 f.

Er ſchreibt zum Schluſſe ſeiner Auslegung der Stelle: „Sonach bezeichnet alſo der Herr hier Johannes den Täufer zwar als größer als alle bis dahin vom Weibe Geborenen, ſomit auch als die Patriarchen, Propheten und anderen Frommen des Alten Bundes, aber als noch der früheren Ordnung der Dinge angehörend und noch nicht der neuen, dem Reiche Gottes, und als allen Denjenigen, die dem Reiche Gottes in Wahrheit angehören, nachſtehend, ſo geringe auch die Stufe ſein mag, welche ſie darin einnehmen. Mit Recht aber bemerkt Neander, wie aus dieſem Ausſpruche des Herrn erhelle, wie ſcharf Jeſus den Abſtand zwiſchen dem nur zur Vorbereitung dienenden Alten Teſtamente und dem Neuen bezeichnet haben würde, und wie ſehr es alſo dem Anſehen Chriſti widerſtreite, die von ihm geoffenbarte Wahrheit ſchon ganz entwickelt im Alten Teſtamente finden zu wollen.“

Jeſus ſetzt überall das Himmelreich in dem Sinne, in welchem es durch ihn verwirklichet wird, als etwas Neues dem Alten Bunde gegenüber. Das Vollkommene iſt Das, was es iſt, nicht durch ein Mehr oder Minder, ſondern durch die Unfähigkeit alles Deſſen, was nicht vollkommen iſt, mit dem Vollkommenen den Vergleich auszuhalten. Ein Superlativ ſteht tief unter dem einfachen Poſitiv der Vollkommenheit. Allerdings iſt es Jeſus allein, der dieſen abſoluten Poſitiv realiſirt; aber Jeſus iſt ſich auch bewußt, nicht allein zu ſtehen und nur als ein neues Geſetz der Menſchheit als Richter gegenüberzutreten. Er weiß in ſeinem Evangelium ein belebendes neues Princip enthalten, das in den Herzen ſeiner Gläubigen ein Neues hervorzubringen vermöge.

So ſpricht er ſich in den Gleichniſſen vom Reiche Gottes Mtth. 13 und Mrc. 4 aus, wenn er dasſelbe mit dem Senfkorn, dem Sauerteig, dem Samen, der ohne Zuthun wächſt, und mit der köſtlichen, vor Allem begehrenswerthen Perle vergleicht. In dieſer Hinſicht alſo bringt der Menſch, welcher das Himmelreich annimmt, in eine Gemeinſchaft ein, welche ihn in eine weſentlich neue Stellung zu Gott bringt, weil ſie eine principiell neue iſt. Es macht hiebei Nichts aus, daß nur Jeſus der Vollkommene iſt, die Gläubigen aber noch unvollkommen bleiben und bloß aus einem ſchlechteren Poſitiv zu einem beſſeren Comparativ übergehen. Das eingepflanzte, durch den Glauben angeeignete

neue Princip birgt eine allmälig das Entgegenstehende überwindende, theils verzehrende, theils heiligende Kraft in sich, wie das gesäuerte Brot ganz durchsäuert, nicht mehr bloß süßer Teig oder süßer Teig neben Sauerteig ist. Wo dieses neue Princip Wurzel geschlagen hat, da ist der Mensch in einen von seinem früheren wesentlich verschiedenen Zustand übergetreten, und wer nun diesem neuen Zustande angehört, ist, wenn er auch mit seinen nunmehrigen Genossen verglichen als der Kleinste bezeichnet werden muß, dennoch größer als der Größte außerhalb dieses neuen Zustandes.

Nicht der persönliche Werth, der von der Proportion zwischen dem Streben nach Vollkommenheit und der Einsicht in das Wesen derselben abhängt, macht diesen μικρότερος größer als die draußen Stehenden; sondern das unabhängig von dem erst nachträglich auf die Predigt hin gläubig Gewordenen in die Welt eingeführte neue Princip, das sowohl eine neue Erkenntnis hervorbringt, als auch sich als belebende Kraft äußert, hat den Gläubigen in eine höhere sittliche und religiöse Sphäre hinaufgerückt. Wenn zu Tyrus und Sidon die Predigt vom Reiche verkündiget worden wäre, so hätte es auch dort solche Gläubige gegeben. Ohne Buße, also ohne Bethätigung sittlicher Gesinnung, bringt Niemand in das Reich ein, und mit Gewalt muß ein Jeder dasselbe an sich reißen. Selbst der μικρότερος im Reiche wäre gar nicht als im Reich befindlich zu denken, wenn es ihm völlig an religiöser und sittlicher Gesinnung gebräche. Das Reich als Verwirklichung der sittlichen Ordnungen Gottes ist undenkbar in einem Menschen, welcher sittlicher Gesinnung bar ist. Aber gerade das sittliche Streben, das, mag es auch noch so verkehrt und noch so intermittirend sein, doch die unerläßliche Bedingung des Eintrittes in das Himmelreich ist, bringt die in dem Reiche Befindlichen und die vor Christi Zeit zu den Frommen zu Zählenden wieder in eine Gemeinschaft zusammen. Was die Bedingung einer Wirkung ist, Das muß in irgend einer Weise schon vor dem Eintritte der letzteren vorhanden gewesen sein; sonst hätte ja die Wirkung nicht eintreten können. Nun kann allerdings das Eintreten der Wirkung noch außer dieser einen an andere Bedingungen geknüpft sein, und Dies ist in Hinsicht auf das Himmelreich der Fall, da die Predigt des Evangeliums mit erforderlich ist. Aber der subjektive Werth

der Menſchen iſt nicht durch die Anhörung einer ohne ihr Zuthun zu haltenden Predigt bedingt, und von manchem vor Chriſto Verſtorbenen muß die Hypotheſe gelten, daß, wenn derſelbe die Predigt hätte vernehmen können, er auch gewiß das Himmelreich würde an ſich geriſſen haben. Dieſe Hypotheſe ſtellt Jeſus in ſeinem Worte über Tyrus und Sidon und über Sodom auf. Will man nun daraus nur auf eine Milderung der ewigen Qualen ſchließen, ſo wäre der Schluß berechtigt, wenn die Rede Jeſu ſich auf die Mtth. 11, 21—24 berichteten Ausſprüche beſchränkte; da wir aber auch ſeine Worte ebend. 12, 41 f. über Ninive und die Königin von Mittag haben, wo kein unbefangener Exeget ein Verdammungsurtheil über dieſe Heiden wird herausleſen, ſo müſſen wir als ſeine Anſicht nicht bloß die Milderung der jenſeitigen Pein für die „edlen Heiden", ſondern eine Zugehörigkeit derſelben zur Zahl der Seligwerdenden des Entſchiedenſten anerkennen, und dieſe Zugehörigkeit können wir nach Berückſichtigung der übrigen von Jeſu uns überlieferten Ausſprüche, nur darin begründet finden, daß Jeſus den Endentſcheid über das ewige Heil nicht von dem objektiv vorhandenen Ideal, ſondern von der ſubjektiven Beſchaffenheit des nach Verwirklichung des Ideals Strebenden abhängig dachte.

Wie ſich die Discrepanz zwiſchen der vorchriſtlichen und der chriſtlichen Frömmigkeit ausgleiche, darüber ſind keine beſtimmten Ausſprüche Jeſu vorhanden. Das verbindende Moment liegt aber in der Natur des Himmelreiches als Verwirklichung der ſittlichen Ordnungen Gottes, die auch auf den verſchiedenen Stufen, welche ſie durchläuft, ihrem Weſen nach ſich ſelbſt gleich iſt. Betrachten wir die verſchiedenen Ausſprüche Jeſu jeden für ſich, ohne dieſes verbindende Moment in Anſchlag zu bringen, ſo widerſprechen ſie ſich; wenden wir aber denjenigen Begriff, welcher ſich auch ſonſt als der Alles beherrſchende in der Predigt Jeſu erwieſen hat, zur Erklärung dieſer Stellen an, ſo laſſen ſie ſich in Harmonie bringen. Es ſtellt ſich uns deßhalb die Frage zur Entſcheidung, ob es wiſſenſchaftlicher ſei, in dieſem Falle Jeſu des Widerſpruches mit ſich ſelber zu zeihen, reſp. den einen oder den anderen Ausſpruch für unhiſtoriſch zu erklären, oder anzunehmen, daß Jeſus in ſeinem Gedankenſyſtem, des verbindenden Begriffes bewußt, unbekümmert um die theoretiſche Ausgleichung, nun dieſe, nun jene Betrachtungs-

weise einseitig habe in den Vordergrund treten lassen. Für mich steht es außer Zweifel, daß Jesus das Letztere gethan hat und daß seine Aussprüche nur dem oberflächlichen Urtheile, aber nicht einer tiefer in den Gedankenzusammenhang eingehenden Betrachtung als unter sich unvereinbare sich ergeben.

Die Ansicht, welche nur den Frommen des biblischen Offenbarungsgebietes die Seligkeit aufschließt, ist nach alle Dem unfähig, die Worte Jesu in innere Uebereinstimmung mit sich selber zu bringen. Sie vermag nicht einmal nach ihren eigenen Voraussetzungen dem Täufer den Himmel zu öffnen; will sie aber die alttestamentlichen Frommen in das Paradies hineinlassen, so erlöst sie wider Willen auch die edeln Heiden aus der Hölle, und dann ist es um die Ausschließlichkeit des Heils für die christliche Kirche gethan. Dann ist die christliche Religion nicht auf die christliche Kirche beschränkt; sondern es gibt Christen auch außerhalb des historischen Christenthums.

Das Paradoxe an diesem Ausdrucke darf nicht stören. Aus der katholischen Kirche und deren Gedankenkreise ist auch in die protestantische Orthodoxie die Meinung übergegangen, zwar nicht alle innerhalb der Kirche Vorhandenen würden selig, aber sicher auch kein außerhalb des sichtbaren Verbandes Verstorbener. Die Protestanten erweiterten den Begriff der Kirche, indem sie auch manche Häretiker, vor Allem sich selber, in die Gemeinschaft der einen katholischen Kirche einschlossen; die Zwinglische Weitherzigkeit gegen die edeln Heiden jedoch wurde selbst von den Reformirten nach und nach mit dem Mantel der Vergessenheit zugedeckt. Allein in die Länge läßt sich das Zugeständnis, daß nicht alle Katholiken selig werden, nicht mit der Beschränkung des Heils auf die katholische Kirche vereinen. Werden nicht alle in der Kirche Befindlichen selig, so ist mit größter Wahrscheinlichkeit vorauszusetzen, daß auch nicht alle selig Werdenden innerhalb der Gränzen der katholischen Kirche sich befinden, immerhin vorausgesetzt, daß in beiden Fällen unter der katholischen Kirche die auf Erden befindliche Gemeinschaft, wenigstens die Gemeinschaft Solcher verstanden werde, welche einmal auf Erden innerhalb dieser Genossenschaft sich befunden haben und durch die Gnadenmittel in die Mitgliedschaft

eingetreten sind. Jesus hat nicht die Kirche gepredigt, sondern das Reich Gottes. Auch dieses ist von ihm als durch seine Ankunft auf Erden erst vollkommen verwirklichet dargestellt. Aber Jesus fand Mtth. 9, 37 schon bei seiner Ankunft die Aerndte groß und wünschte sich nicht erst Material zur Gründung eines Himmelreichs, sondern mehr Arbeiter, um die übergroße Aerndte einzuheimsen. Das, woraus eine christliche Kirche entstehen konnte, war eher da als diese selbst. Außerhalb derselben reifte also schon die Saat des Himmelreiches heran, und wenn auch noch so tief greifende Unterschiede zwischen den an Christum gläubig Gewordenen und den außer der Gemeinschaft mit Christo Stehenden vorhanden sind, so gibt es doch eine Gemeinschaft, zu welcher die wahrhaft Frommen vor Christo eben so wohl gehören als die christlich Frommen, und diese Gemeinschaft ist bestimmt, das Reich der Himmel zu ererben.

Von großer Bedeutung ist es, daß wir uns des transcendenten Charakters des Himmelreiches erinnern. Zur Immanenz bestimmt und in Jesu immanent geworden, damit es nun mit seiner Immanenz innerhalb des Menschengeschlechtes Fortschritte mache, ist es an sich und seinem Ursprunge nach transcendent.

So kömmt es, daß mehrfach von einem Ererben des Himmelreiches, also von einer Aneignung desselben wie eines vorerst dem Menschen fremd und äußerlich Gegenüberstehenden gesprochen wird. So sonderbar es klingt, so ist es doch nichts desto weniger wahr, daß das Himmelreich als ein Immanentes dem Menschen zunächst ein fremdes und äußerliches Ding, als ein ursprünglich in seiner Natur angelegtes Ding also etwas Transcendentes ist. Man bezieht das Immanente gemeinhin auf das Angeborene, vergißt aber dabei, daß jede Realität auf Erden die Folge eines geschichtlichen, d. h. in Raum und Zeit verlaufenden Processes ist. Alles Unräumliche und Unzeitliche ist für den Menschen auch etwas Unwirkliches. So viel sollte man vom Materialismus gelernt haben, daß für den Menschen, mindestens bewußter Weise, Nichts existirt, was nicht räumlich und zeitlich existirt. Darum muß Alles, was für uns da ist, irgend wo und irgend wann begonnen haben für uns zu sein. Es kann möglicher Weise für sich von Ewigkeit her

ſein; für uns iſt es erſt, wenn es räumlich und zeitlich iſt. Wenn wir demnach vom Himmelreich ſagen, es ſei uns immanent, ſo hat dieſe Ausſage einen höheren Werth als den der bloßen Phraſe erſt dann, wann das Himmelreich durch geſchichtlichen Proceß, der niemals außer Raum und Zeit ſtattfindet, uns zum Bewußtſein gekommen iſt. Wir können für dasſelbe beſtimmt ſein und ſind auch alle als Menſchen ſo angelegt, daß das Himmelreich die Verwirklichung unſerer Beſtimmung iſt. Wir können ferner in der Entwicklung begriffen ſein, welche zu ihrem natürlichen Ziele das Himmelreich hat, und wir ſind auch alle inſoweit, als wir uns in ſittlicher Richtung befinden, in dieſer Entwicklung begriffen. Aber das Himmelreich ſelber iſt erſt dann für uns realiſirt, wann es an einem beſtimmten Ort und zu einer beſtimmten Zeit in die Geſchichte der Menſchheit eingetreten, d. h. wann es in einem einzelnen Menſchen realiſirt iſt und wann wir durch perſönliche Lebensgemeinſchaft in geiſtige und perſönliche Verbindung mit dieſem Menſchen getreten ſind. Immanent iſt es uns erſt dann geworden; zuvor war es, nicht bloß obſchon, ſondern weil unſere Beſtimmung, auch nur ein für uns Tranſcendentes. Die Möglichkeit aber, dieſes Tranſcendente in ein Immanentes zu verwandeln, liegt in dem religiös beſtimmten ethiſchen Verhalten, und wo der Menſch dieſe religiös-ſittliche Richtung einhält, da gehört er zu Denen, welchen das Reich Gottes von Gott verordnet iſt.

Darum gehören die Frommen aller Zeiten dem Himmelreiche an, wenn dasſelbe auch erſt durch Jeſum auf Erden gekommen iſt. Nicht die jenſeitige Seligkeit iſt auf die Bekenner des von Jeſu verkündigten Evangeliums beſchränkt, ſondern die Frucht des ganzen Wirkens und Leidens, Lebens und Sterbens des Erlöſers auf Erden, mit der vollen und freudigen Gewißheit des Verſöhntſeins mit Gott. Jeſus hat den Seinen das Himmelreich gebracht; er hat es nicht bereitet, erſt gemacht oder auf ſeine Jünger beſchränkt, ſondern dieſen gebracht, ſo daß dieſe allein auf Erden die Zuverſicht des Beſitzes genießen. Das Himmelreich aber iſt nicht die von der perſönlichen Vollendung losgetrennt gedachte Glückſeligkeit, ſondern die Verwirklichung der Ordnungen Gottes

im Menſchen, und nur inſofern als mit dieſer Verwirklichung die Glückſeligkeit unablösbar verbunden vorgeſtellt wird, liegt im Begriffe des Himmelreiches auch der Begriff der Glückſeligkeit enthalten. Bei unvollkommener Darſtellung oder im Zuſammenſein mit der ſündhaften Welt kann aber auch das Himmelreich der entſprechenden Glückſeligkeit entbehren und dennoch vorhanden ſein. Das zu ſeinem Weſen gehörende Vertrauen auf Gott als den Inbegriff von Allmacht, Liebe und Gerechtigkeit wird einen Ausgleich der Disharmonie zwiſchen Tugend und Glück, Glauben und Belohnung, Frömmigkeit und Seligkeit unaufhörlich poſtuliren; es wird ſich aber auch durch die noch vorhandene Disharmonie nicht irre machen laſſen und in dieſem Vertrauen idealer Weiſe die Seligkeit vorausgenießen, trotzdem es ſich gleichzeitig recht unglücklich in dieſer Welt fühlen kann. Die Heilsgewißheit aber bleibt an die Gewißheit der Realiſation des Himmelreiches gebunden*) und iſt deßhalb das ſpecifiſche Ergebnis der chriſtlichen als der auf Jeſum Chriſtum zurückgehenden Frömmigkeit, die zwar in allem ehrlichen Ringen und Streben außerchriſtlicher frommer Geſinnung ein ihr ſelber Verwandtes erkennt, das zur gleichen Gattung, wie ſie ſelber gehört, die aber dennoch zwiſchen ihr und allem Außerchriſtlichen wie zwiſchen Erfüllung und Anbahnung unterſcheidet.

Demgemäß ſtellt ſich für uns nach Anhörung der Schriftzeugniſſe der Sachverhalt ſo: In dem Sinne, in welchem Jeſus das Gottesreich als irdiſch realiſirtes verkündiget, iſt es nur in Jeſu und durch Jeſum vorhanden, und jede Gemeinſchaft mit dieſem Reiche iſt gebunden an die Gemeinſchaft mit Jeſu. Die Seligkeit aber, als die in der Erreichung des Daſeinszweckes vermöge der religiös-ſittlichen Entwicklung erlangte Befriedigung des geiſtigen Lebens, iſt nur inſofern an die

*) Der Tod Jeſu iſt und bleibt deßhalb das Mittel der Verſöhnung und Rechtfertigung, die Auferſtehung Jeſu das Unterpfand des ewigen Lebens. Für Den, der nach der Seligkeit hungert und dürſtet, ändert ſich der Heilsweg nicht, wenn auch die Folgen des ſchuldloſen Verharrens außerhalb des hiſtoriſchen Chriſtenthums andere ſind, als die Orthodoxie annahm.

Gemeinschaft mit Jesu gebunden, als diese innerhalb der irdischen Entwicklung des menschlichen Geschlechtes die geschichtliche Bedingung der Vollkommenheit und Siegesgewißheit alles außerhalb ihres Kreises nur unsicheren und mangelhaften religiös-sittlichen Strebens und Kämpfens ist. Ein kategorisches Urtheil über den Ausschluß von der Seligkeit läßt sich überhaupt nicht gewinnen, sondern nur ein hypothetisches für den Fall, daß Jemand und so lange Jemand die Gemeinschaft mit dem religiös bestimmten sittlichen Leben Jesu zurückweist.

III.

Die der Kirche eigenthümliche Heilsvermittlung.

Auf diese schriftgemäße Erkenntnis haben wir nun auch unsere Entscheidung der Frage zu gründen, ob wir durch die Kirche erst Zutritt zum Reich Gottes erlangen, oder ob wir als dem letzteren angehörend die erstere hervorbringen.

Es ist aus Obigem klar, daß wir ein Reich Gottes vor dem Reiche Gottes statuiren, d. h. daß wir eine Anbahnung der Verwirklichung von Gottes Ordnungen unter den Menschen vor der vollen Verwirklichung annehmen müssen. Ebenso gewiß ist aber auch, daß das Reich Gottes, nachdem Jesus Christus gekommen ist, nicht mehr auf die στοιχεῖα beschränkt bleiben kann, in welchen es sich früher die Realisation anbahnte. Ein Jeder, welcher jetzt lebt und innerhalb des christlichen Ideenkreises aufgewachsen ist, steht dem Reiche Gottes ganz anders gegenüber, als wer vor Jesu auf der Welt lebte. Die Gemeinschaft, welche von Jesu ausgegangen ist, vermittelt die Gemeinschaft mit dem in Jesu realisirten Ideale nicht deßhalb, weil sie überhaupt als solche vorhanden ist, sondern sofern in ihr dieses Ideal lebendig reproducirt wird, und soweit als dasselbe in ihr lebt, ist sie selber fähig, zur Mittlerin des in Christo erschienenen Heiles zu dienen.

Danach wird, je breiteren Raum sie mit ihren Sitten und Ansichten in der Welt einnimmt, jede Verbindung mit Christo und dem in Christo realisirten Ideal um so ausschließlicher an ihre Vermittlung geknüpft sein. Aber diese Vermittelung findet nicht durch sie als Gemeinschaft, sondern durch sie als lebendige Reproduktion des in Christo typisch erschienenen und in allem Guten und Frommen von Anbeginn der Welt an vorbereiteten und wenigstens theilweise realisirten Reiche Gottes statt. Je mehr nun das christliche Leben, d. h. diese immer neu sich erzeugende Reproduktion des Reiches Gottes an die Kirche als geschlossene Gemeinschaft der Gläubigen gebunden ist, desto ausschließlicher ist Jeder, welcher innerhalb der durch das Christenthum beherrschten Culturentwicklung steht, um seiner Seelen Seligkeit willen auf die Kirche verwiesen. An sich aber ist die Seligkeit nicht an die Kirche gebunden; sondern diese hat nur die Nothwendigkeit der Geschichte, nicht die Nothwendigkeit der Idee für sich.

Es läßt sich ein Zustand denken, wo das Christenthum nicht mehr die Form der Kirche hat, und dann ist auch das Reich Gottes nicht mehr kirchlich. So lange aber die persönliche Gemeinschaft des Menschen mit Christo in der von dem Christenthum beherrschten Culturentwicklung sich nicht außerhalb der Kirche zu halten vermag, ist die Kirche die Mutter des Reiches Gottes, und so weit als die Kunde von Christo reicht, ist ein Zurückweichen von der persönlichen Gemeinschaft mit Christo auch nichts Anderes als ein Zurücktreten von dem Reiche Gottes, da es nur ein Zurücksinken sein kann auf eine niedrigere Stufe der Verwirklichung von Gottes Ordnungen, was undenkbar ist ohne böses Gewissen und ohne Einbuße an dem beseligenden Gefühl der Gottwohlgefälligkeit und Gotteskindschaft. So besitzt allerdings die Kirche ein Anrecht auf den Titel der Vermittlerin des Reiches Gottes an die innerhalb der christlichen Culturentwicklung stehende Menschheit, und die Enthaltung von kirchlicher Gemeinschaft käme dermalen noch einem absichtlichen Fernbleiben von der Gemeinschaft mit Christo gleich, ob diese Enthaltung nun aus dogmatisch-sektirerischen oder aus liberal-indifferentistischen Gründen erfolge.

Ich gehe hier von demjenigen Begriff der Kirche aus, welcher sich uns oben durch die exegetischen Untersuchungen ergeben hat.

Wenn ein römischer Katholik von der Kirche redet, so versteht er darunter lediglich die unter dem römischen Pontifex stehende Religionsgemeinschaft; spricht dagegen ein Protestant von der Kirche, ohne nähere Bestimmungen beizufügen, so liegt es am Nächsten, an den vagen Begriff der unsichtbaren Kirche zu denken. Nach der neutestamentlichen, näher altapostolischen Bedeutung des Wortes ist unter demselben nicht etwa eine nur den Augen des Glaubens wahrnehmbare, sondern eine solche Gemeinschaft zu verstehen, welche Jedermann als Gemeinschaft von Christgläubigen im Unterschiede von jüdischer oder heidnischer oder mohammedanischer Religionsgenossenschaft erkennbar ist, welche sich selber als durch die Erscheinung Jesu in's Leben gerufen weiß und welche als ein von dem Staate zwar nicht nothwendig getrenntes, wohl aber von demselben unterschiedenes Institut der Pflege des religiösen Sinnes dient. So lange Verfassungs- oder Lehrstreitigkeiten noch kein Schisma hervorgerufen hatten, konnte, auch wenn die Kirchen verschiedener Ortschaften oder Landschaften in keinem organisirten Zusammenhange mit einander standen, doch von einer Kirche schlechthin gesprochen werden, da es an jedem einzelnen Orte eine Kirche und trotzdem an allen Orten zusammen auch nur Eine Kirche gab. Man konnte den Ausdruck, ohne den Begriff zu ändern, in engerem und weiterem Sinne anwenden, wie es Paulus in seinen Briefen gethan hat. Als aber Schismen ausbrachen und die Kirchen der verschiedenen Orte oder Landschaften in Verfassung oder Lehre oder in Beidem zugleich sich von einander schieden, fieng auch der Streit darüber an, welche Kirche sich des Namens mit Recht bediene, und im Kampfe mit den ausgeschiedenen oder auszuscheidenden Sekten bildete sich sowohl Lehre als Verfassung fester aus.

Schon die Trennung zwischen Rom und Konstantinopel ließ es nicht mehr zu, bloß von einer Kirche und mehreren Sekten zu sprechen; es war eine occidentalische und eine orientalische Kirche vorhanden, mochten sie sich auch gegenseitig als schismatische bezeichnen. Seit der Reformation aber ist die occidentalische Kirche selber in mehrere Gemeinschaften gespalten, und nun existirt nicht

bloß im Orient eine anders geartete Kirche als im Occident, sondern an einem und demselben Ort können verschiedene durch Lehre, Cultus und Verfassung sich von einander unterscheidende Religionsgemeinschaften vorhanden sein, welche alle von der apostolischen Kirche abzustammen behaupten, alle auf den Kirchennamen Anspruch erheben und alle einander gegenseitig den Besitz des echten Ringes abstreiten. Je mehr die Verkehrsverhältnisse die Nationen durch einander würfeln, und je weiter die Individualisation fortschreitet, desto bunter wird die Kirchenkarte. Wir haben ja schon nicht mehr bloß zu reformirt und lutherisch außer den von den Protestanten als Sekten bezeichneten Genossenschaften unirt; sondern auch die römisch-katholische Kirche hat neben dem großen vaticanisch ausgewachsenen Stamme einen altkatholischen Absenker getrieben. So ist die eine Kirche in eine ganze Menge von verschiedenen Einzelkirchen auseinandergegangen, und diese alle meine ich, wenn ich kurzweg von der Kirche spreche.

Der Ausdruck wird aber nicht etwa gebraucht, um damit die in den einzelnen Genossenschaften vorhandene Gemeinschaft der unsichtbaren Kirche anzudeuten; sondern im Gegentheil diese Genossenschaften alle heißen deßhalb Kirche, weil sie sichtbare Gemeinschaften sind und weil in ihnen der auf äußere Darstellung in einer organisch gegliederten Gemeinschaft ausgehende religiöse Trieb seine relative Befriedigung gefunden hat. Dasjenige, wodurch alle diese Genossenschaften das Anrecht auf die Bezeichnung Kirche erhalten, ist mit Nichten der größere oder geringere Werth ihrer Lehre oder ihrer Verfassung oder ihres Gottesdienstes, sondern der historische Zusammenhang, in welchem sie mit der in Christo in die Weltgeschichte eingetretenen Religion stehen, und die sociale Form, welche sowohl die einzelnen Glieder unter einander verbindet, als auch die ganze Genossenschaft von anderen Genossenschaften auf eine Jedermann erkennbare Weise unterscheidet. Würde es die Augen des Glaubens bedürfen, um eine Genossenschaft als solche zu erkennen, so könnte sie möglicher Weise eine sehr christliche sein, aber Kirche wäre sie nicht mehr. Die Gesammtheit Derer, welche in allen diesen verschiedenen einzelnen Kirchen zusammen die Gottwohlgefälligen sind, bildet gewiß im höchsten Maße eine christliche, ja die christliche Gemeinschaft κατ' ἐξοχήν. Ich

bestreite aber, auf den altapostolischen Sprachgebrauch gestützt, gerade dieser Gemeinschaft den Kirchennamen und spare diesen für die in die Erscheinung tretenden, sichtbaren Genossenschaften auf.

Sage ich also die Kirche, ohne eine nähere Bestimmung hinzuzufügen, so wird das Wort ähnlich gebraucht, wie wenn der Jurist von dem Staate spricht, den sich kein Jurist als einen unsichtbaren denkt, auch wenn er recht wohl weiß, daß ein abstractum als solches ein bloßer Begriff und darum ein Gedankending ist. Reales Dasein besitzt der Staat nur in den Einzelstaaten, und wenn wir uns den feindseligen Gegensatz der Rassen, Stämme und Nationen ganz hinwegdenken und die Menschheit in einem einzigen Staate lebend träumen, so ist der Staat wiederum etwas in Sichtbarem Bestehendes, und nur der Begriff vom Staat ist ein Gedankending und eine Abstraktion. Die ganz abstrakte Bezeichnung Staat wird aber immer den Sinn haben, daß nur dann Etwas so heißen könne, wenn es in der Welt der Sichtbarkeit vorhanden und Jedermann an bestimmten Institutionen und Merkmalen erkennbar geworden ist. So hat auch die Kirche ihre Realität nicht in der Verbindung der gläubigen Seelen mit dem verklärten Haupte der Gemeinde, sondern in den einzelnen, Jedermann wahrnehmbaren Kirchen und ist im Unterschiede von den concreten Einzelkirchen eine bloße Abstraktion.

Die katholische Anschauung hat das sociale Moment und den Begriff der Sichtbarkeit festgehalten, aber die rein dogmatische Bestimmung des ausschließlichen Heilsbesitzes damit verbunden. Es war im Geiste Jesu Christi gedacht, daß der Protestantismus diese beiden durch den Katholicismus zusammengezwungenen Ideen als zwei nicht an sich nothwendig zusammengehörende trennte; aber unhistorisch war es, daß jeder der beiden die Bezeichnung Kirche verbleiben sollte. Begieng der Katholicismus ein dogmatisches Unrecht, das die schwersten praktischen Folgen für die Gewissen nach sich zog, so verfehlte sich dagegen der Protestantismus mit seinem rationalistischen Wesen, das in Luther wie in Zwingli nur von der Voreingenommenheit verkannt werden kann, gegen die Geschichte und richtete dadurch eine fast unheilbare Verwirrung in Bezug auf die gesellschaftliche Organisirung des Christenthums an. Mit Palliativen kann nicht geholfen werden. So lange der dog-

matiſche Sauerteig des Katholicismus nicht gründlich weggeſchafft iſt, wird es mit dem proteſtantiſchen Kirchenbegriff nicht gehen. Unſere wahrhaft evangeliſche Poſition iſt der Satz, daß, wie immer auch die Heilsvermittlung an den Menſchen gelangt ſein möge, die ewige Seligkeit doch nur durch die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes bedingt ſei, die äußere Gemeinſchaft der Kirche alſo immer nur geſchichtliche Vermittlung, nicht bewirkende Urſache des Heiles ſein könne. Aus dieſer Poſition fließt die proteſtantiſche, gegen den Katholicismus gerichtete Negation der Kirche als der Inſtitution, außerhalb welcher kein Heil ſei. Hiemit iſt aber nicht bloß die Möglichkeit gegeben, daß Gott auch noch andere Kinder habe, welche nicht innerhalb der Kirche ſtehen und doch zu ſeinem Reiche gehören; ſondern es iſt auch der Ausbau und die Ausdehnung der Kirche als einer organiſirten, ſichtbaren Genoſſenſchaft zu immer vollkommenerer Darſtellung des Reiches Gottes in dieſer Welt der Geſammtheit aller an Chriſtum gläubig Gewordenen zur Pflicht gemacht und der geſchichtliche Werth der Kirche als Heilsanſtalt gegen Uebertreibung und gegen Unterſchätzung ſicher geſtellt.

Was den Begriff und den Ausdruck „unſichtbare Kirche" ſo vielen Proteſtanten ſo beſonders theuer gemacht hat, iſt das Bedürfnis der Liebe, auch in anderen Religionsparteien Kinder Gottes zu wiſſen, die Schranken der Confeſſionen zu durchbrechen und allen Denen, welche den Herrn Jeſum lieb haben, im Geiſte die Bruderhand reichen zu können. Dieſes Bedürfnis hat man nicht bloß hinſichtlich der verſchiedenen fremden Confeſſionskirchen, ſondern auch innerhalb der eigenen Kirche ſelbſt gegenüber den ſtreitenden Parteien. Man tröſtet ſich des Gedankens, daß hinter den Scheidewänden der dogmatiſchen Formeln und des Schulgezänkes eine dem Herrn wohl bekannte, wenn auch unſeren blöden Augen verborgene unſichtbare Gemeinde ſtehe, und in dieſem Glauben findet man Freudigkeit, auf Hoffnung hin zu lieben und auch beim Gegner das Beſte vorauszuſetzen. Dieſer Glaube, dieſe Hoffnung und dieſe Liebe ſtehen aber doch mit den dogmatiſchen Vorausſetzungen in Widerſpruch. Indem man auch für jene un-

ſichtbare Gemeinſchaft den Namen der Kirche gebrauchte, trug man unbewußt auch auf ſie Merkmale über, welche ihren Halt doch nur in einer ſichtbaren Geſellſchaft haben können. Ein gewiſſes Bekenntnis, gewiſſe Gnadenmittel, gewiſſe Cultusübungen werden ausgeſprochener oder unausgeſprochener Weiſe doch immer auch von den Mitgliedern der unſichtbaren Kirche verlangt. So entſtehen die Vexationsfragen nach dem Verhältnis der ungetauft oder der vor den Jahren des Verſtandes verſtorbenen Kinder, der Katechumenen und der zeitweiſe Excommunicirten zur Kirche. Und weiter erhebt ſich die Frage, ob die Zugehörigkeit zur unſichtbaren Kirche überhaupt an den Gebrauch der Gnadenmittel gebunden, ja ob ſie nicht durch den Verbleib in dieſer oder jener ſichtbaren Kirche unmöglich gemacht ſei. Denn wenn ich als Lutheraner in dem reformirten Abendmahl überhaupt kein Sacrament erkenne oder als Reformirter in der Meſſe einen vermaledeiten Götzendienſt erblicke, ſo kann es nur im Widerſpruche mit meiner ſonſtigen Dogmatik geſchehen, daß ich dennoch als Lutheraner in der reformirten, als Reformirter in der papiſtiſchen Kirche Kinder Gottes glaube. Ich müßte dieſelben denn als unwiſſentlich Irrende anſehen, und damit bin ich ſchon wieder im Streit mit der Lehre von den Fundamentalartikeln erſten Ranges, qui salva fide ac salute non solum non negari sed nec ignorari possunt, und wenn ich ſo weitherzig wäre, dieſe und jene Artikel nur zu den Fundamentalartikeln zweiten Ranges zu zählen, qui licet ignorari possunt salvo salutis fudamento, negari tamen salvo illo non possint, ſo müßte ich entweder, um die Irrenden doch innerhalb ihrer Kirche ſelig werden zu laſſen, mich vor Nichts ſo ſehr hüten, als ſie mit der Wahrheit bekannt zu machen; oder, ſobald ſie dieſelbe kennen und doch auf ihrem Irrthum beharren, ſo iſt mir die Möglichkeit abgeſchnitten, an ihre Seligkeit zu glauben, und ſo geht mir jedenfalls gerade Dasjenige verloren, um deſſen willen mir die Lehre von der unſichtbaren Kirche theuer geworden iſt: ich kann alſo an das Seligwerden außerhalb des coetus meiner eigenen Bekenntnisgenoſſen nur im Widerſpruch mit den dogmatiſchen Vorausſetzungen meiner Kirche glauben.

Der Hauptpunkt, welcher in dieſer ganzen Frage immer Verſteckens ſpielt, iſt der Werth und die Bedeutung der Gnaden-

mittel für das Heil. Nach der kirchlichen Lehre der Proteſtanten zählen zu denſelben das Wort Gottes (reſp. die heilige Schrift) und die Sacramente. Nun bindet die lutheriſche Auffaſſung das Heil an dieſelben ſo, daß außerhalb ihrer Wirkſamkeit an Heilsgewinn nicht zu denken ſei. Die Reformirten dagegen lehren, das Heil werde nicht durch die Gnadenmittel bewirkt, ſondern durch die ewige Erwählung, und unbeſchadet der Möglichkeit, auch auf anderem als dieſem bloß necessitate praecepti nothwendigen Wege ſelig zu werden, erweiſe ſich gerade die Erwählung in der Anwendung der Gnadenmittel. Es ſteht außer Frage, daß die reformirte Anſicht thatſächlich die weitherzigere iſt. Ob Prädeſtination zum Heile eines Menſchen vorauszuſetzen ſei oder nicht, ja ſelbſt überhaupt ob das Verhältnis Gottes zu den Menſchen prädeſtinatianiſch müſſe gefaßt werden, iſt eine Frage, welche ſchließlich nicht durch empiriſche Reflexionen gelöſt wird; ob hingegen die Gnadenmittel die ausſchließlichen Träger der Heilsvermittlung ſeien, Das entſcheidet über die perſönliche religiöſe Werthſchätzung der Nebenmenſchen und gibt, mit Recht oder Unrecht, jedem Einzelnen ein Kriterium in die Hand, wenn auch nicht die ewige Seligkeit, ſo doch die endgültige Verdammnis der Nächſten zu conſtatiren, während der Prädeſtinatianer immer nur ſein eigenes Endſchickſal zu beurtheilen vermag, für alle anderen Menſchen dagegen auf das judicium caritatis verwieſen bleibt. Die prädeſtinatianiſche reformirte Kirche war darum naturnothwendig, wie die Geſchichte beſtätiget, in der Regel weitherziger als die lutheriſche.

Aber auch die reformirte Confeſſion hat die Conſequenzen nicht gezogen und iſt durch ihren kirchlichen Standpunkt außer der Möglichkeit geblieben, ihre Weitherzigkeit dogmatiſch ſicher zu ſtellen. Das Wort, daß in keinem Anderen als in Chriſto Heil ſei, ſchreckte immer wieder vor der Verfolgung des von Zwingli betretenen Weges zurück, und wenn wir nicht bloß bei den oberflächlichſten Betrachtungen ſtehen bleiben, ſondern tiefer in den Geiſt der Confeſſion eindringen, ſo ſehen wir, daß die verſchiedene Werthſchätzung der kirchlichen Gnadenmittel bei den Lutheranern und den Reformirten gar nicht auf einer bei den letzteren fälſchlich vermutheten ſpiritualiſirenden Verflüchtigung des hiſtoriſchen Chriſtenthums,

ſondern im Gegentheil auf einer verſchiedenen Auffaſſung des geſchichtlichen Chriſtus und ſeiner Bedeutung für das Heil beruhte.

Von Luther an fließt dem Lutherthum Chriſtus ſo ſehr mit Gott zuſammen, daß es, um die chriſtliche Religion als eine geſchichtliche und poſitive feſtzuhalten, der kirchlichen Gnadenmittel als ausſchließlicher Träger des Heils bedarf. Dem Reformirten dagegen ſteht vor Allem aus die geſchichtliche Perſon Jeſu Chriſti ſelbſt als die geſchichtliche Vermittlung, als die exsecutio decreti aeterni im Mittelpunkt, und zwar ſo, daß die Verwirklichung der Prädeſtination in der Zeit nicht ſowohl durch die nur zu Chriſto hinleitenden Gnadenmittel, als vielmehr durch die perſönliche Gemeinſchaft mit Chriſto ſelber ſich vollzieht. Chriſtus ſelber iſt dem Reformirten das eigentliche Gnadenmittel. Daher hat auch die unio mystica für ihn einen anderen Sinn als für den Lutheraner*). Er betrachtet ſie**) als eine unio cum Christo und weiß Nichts von der lutheriſchen unio cum sacrosancta trinitate, die zwar erſt nach Gerhard ausgebildet, aber in der ſpäteren lutheriſchen Orthodoxie zur vollen Herrſchaft gelangt iſt***). Gemeinhin wird die unio mystica nicht in dem Sinn verſtanden, in welchem die orthodoxen Lutheraner davon ſprechen. Für das Hiſtoriſche, ſo weit es die lutheriſche Lehre betrifft, verweiſe ich auf Krebs, weil mir eine eingehende Prüfung die im Weſentlichen richtige Darſtellung beſtätiget hat. Als Vater des Dogmas nennt Krebs den Gießener Theologen Juſtus Feuerborn; in die Dogmatik wurde es mit bleibendem Hausrecht von Hülſemann eingeführt; die claſſiſche Formel gab König Theologia positiva

*) Die durch Pearſall Smith angeregte ſogenannte Oxforder Bewegung iſt zwar eine Einſeitigkeit und trägt ganz den Charakter engliſcher Frömmigkeit, verleugnet aber den reformirten Boden, auf dem allein ſie erwachſen konnte, in keiner Weiſe. Sie beruht dogmatiſch auf dem reformirten Begriff der unio mystica cum Christo und bringt kein neues Wahrheitselement, ſondern nur eine längſt erkannte alte Wahrheit zu neuer Geltung.

**) Van Maſtricht, Theoretico-practica, theologia ed. 1724, p. 790 sqq.

***) Vgl. die in ihrem hiſtoriſchen Theil ſehr gute Diſſertation von Albert Krebs De unionis mysticae quam vocant doctrinae Lutheranae origine et progressu, Marburg 1871.

acroamatica § 586 mit den Worten: Unio credentium cum Deo mystica est actus gratiae Spiritus Sancti applicatricis, quo substantia fidelium substantiae sacrosanctae Trinitatis et carnis Christi, mediante fide, verbo evangelii et sacramentorum usu accensa, arctissime, impermixtibiliter tamen, illocaliter et incircumscriptive jungitur, ut unitus hoc modo Deo et Redemptori, de gratia praesenti et gloria subsecutura certior inde factus in statu filiorum Dei perseveret et tandem aeternum salvus fiat.

Es ist ein merkwürdiges Dogma, das, so fremd es das moderne Denken anmuthet, nicht geringschätzig behandelt werden darf. Krebs ist dem Inhalte des Dogmas nicht gerecht geworden. Ein Leichtes ist es, zu zeigen, daß diese unio einen Intervall zwischen Gott und der Creatur voraussetze; Gott werde zu einem finitum, und somit sei es um seine Absolutheit gethan. Allein das Lutherthum hat hier, wie auch in anderen Dogmen — nicht überall, aber doch mehrfach — eine tiefe dogmatische Einsicht gegen die gemeinsam protestantischen Voraussetzungen gerettet. Kern des Dogmas ist die Erkenntnis, daß die Immanenz Gottes in der Welt eine fortschreitende, durch die Schöpfung überhaupt als Zweck gesetzte, in Christo als religiös-ethische sich festmachende und vermöge des neuen Lebens im heiligen Geiste über die einzelnen Gläubigen sich ausdehnende und immer mehr sich verwirklichende ist. Ganz richtig setzen die Dogmatiker die Rechtfertigung als Bedingung der unio mystica voraus; ganz richtig sagen sie wie König § 566, die unio sei vel gratiosa in ecclesia militante, vel gloriosa in ecclesia electorum triumphante. Sie umgeben die Lehre mit all den unhaltbaren Bestimmungen ihrer Christologie und Trinitätslehre und machen sie so in dieser Gestalt ungenießbar; aber darum darf doch der verborgene innere Werth nicht verkannt werden.

Dieser liegt aber nicht auf dem Gebiete der Christologie, sondern des Gottesbegriffes, und ich denke, die Mehrzahl der modernen gläubigen Christen, seien sie officiell reformirt oder lutherisch oder unirt, denkt bei der unio mystica gar nicht an das alte lutherisch-orthodoxe Dogma, sondern an die reformirte Lehre von der mystischen Vereinigung der Seele mit ihrem Heilande.

Daß es ſich bei der unio mystica um die Vereinigung unſerer Subſtanz mit der durch das Fleiſch des Heilandes bereicherten Subſtanz der Trinität handle, könnte wohl einem einfachen Laienverſtande gar nicht einmal begreiflich gemacht werden, während die reformirte Lehre von einer zwar an ſich unausſprechbaren, aber doch realen Vereinigung der Seele mit Chriſto, durch die wir das Recht auf alle in Chriſto bereiteten Wohlthaten erlangen, etwas den frommen Laien außerordentlich Anſprechendes beſitzt*). Die perſönliche Gemeinſchaft des Chriſten mit Chriſto, die bei Schleiermacher und beſonders bei der rechten Seite ſeiner Schule eine ſo große Rolle ſpielt, iſt ein direkter Abkömmling dieſer altreformirten Lehre. Für die Innigkeit des chriſtlichen Glaubens und der perſönlichen Frömmigkeit iſt dieſe Lehre von großer Bedeutung; dogmatiſch wurde ſie doch zum Anlaſſe, eine ſonſt in der Confeſſion nicht direkt begründete Engherzigkeit zu begründen.

Auf der einen Seite liegt in der reformirten Confeſſion der Trieb, überhaupt alles Wahre und Gute, was irgendwo zu finden iſt, auf die Wirkſamkeit des zwar in Jeſu fleiſchgewordenen, aber nicht in Jeſu völlig aufgegangenen Logos zurückzuführen. Wendelin**): Intra finitum, nempe assumptam carnem, divina Christi natura ita non est, ut simul extra eam non sit. Es iſt Dies das berühmte, von den Lutheranern viel angefeindete extra illud Calvinisticum, das Sein des Logos außerhalb der menſchlichen Natur. Die Lutheraner dachten ſich im tiefſten Grunde nicht bloß eine Menſchwerdung des Logos in Jeſu, ſondern in derſelben die Aufnahme der menſchlichen Natur als ſolcher in die Gemeinſchaft mit dem Logos. Die Reformirten dagegen hielten ſich bei der Menſchwerdung des Logos in Jeſu ſtrenge an die Vereinigung des Logos mit der Menſchheit zum Zwecke der Her-

*) Wenn ich mich hier vorzüglich an van Maſtricht halte, ſo geſchieht es, weil dieſer Dogmatiker, der ſich ohnehin durch dogmenhiſtoriſche Kenntniſſe und allſeitige Behandlung des Stoffes auszeichnet, gerade über dieſen Gegenſtand ausführlicher iſt, als es ſonſt gemeinhin bei den orthodoxen Dogmatikern ſeiner Confeſſion gefunden wird.

**) Christianae theologiae lib. I, c. XVI, p. 351.

vorbringung dieſer concreten einzelnen Perſon, dachten ſich aber daneben noch Wirkungen des Logos auf die Menſchheit außerhalb dieſes zu ſpeciellem Zweck hervorgebrachten Organs. So war ihnen denn die Möglichkeit gegeben, auch in heidniſchen Kreiſen Logoswirkungen anzuerkennen. Gegen dieſe Richtung aber kämpfte innerhalb ihrer eigenen Confeſſion, ja in den gleichen und nämlichen Dogmatikern, eine andere Richtung, welche die Erlangung des Heils nicht von der hiſtoriſchen Perſon des Erlöſers, der doch das einige Heil ſei, wollte trennen laſſen. Speciell die Lehre von der unio mystica dient dieſem Zwecke. Die Lutheraner ſprechen immer nur von einer unio mystica cum Deo, die Reformirten dagegen cum Christo. Van Maſtricht (p. 794) leitet deßhalb auch die communio sanctorum inter se von dieſer unio mystica cum Christo ab, eine Ideenverbindung, die nicht in der lutheriſchen myſtiſchen Verbindung des Gerechtfertigten mit der Trinität liegt, und Dem entſprechend handeln auch die Lutheraner zuerſt von der Berufung, Erleuchtung, Bekehrung, Wiedergeburt und Rechtfertigung und dann erſt de unione mystica, während van Maſtricht zwar vocatio, regeneratio und conversio vorangehen läßt, dann aber die unio mystica cum Christo einſchiebt und als Folge und Frucht der letzteren die justificatio, adoptio, sanctificatio und glorificatio darſtellt. Es iſt Dies ganz aus dem Gedankenſyſtem der reformirten Frömmigkeit heraus gedacht, die alle vorbereitenden Wirkungen des heiligen Geiſtes nur zur Verbindung der Seele mit dem geſchichtlichen Erlöſer hinzielen läßt, dieſe zwar auch wiederum durch den heiligen Geiſt vermittelt denkt, ſo daß der heilige Geiſt zum Mittler zwiſchen den einzelnen Gläubigen und dem Erlöſer wird, die ſpecifiſchen Heilswirkungen dagegen dem einzelnen Gläubigen nur dann aneignet, wann ſie ihn in die Gemeinſchaft mit dem Haupte der Gemeinde aufgenommen weiß. So kommt es, daß bei den Reformirten die ecclesia als corpus Christi mysticum eine Bedeutung als Heilsvermittlerin erhält, welche bei den Lutheranern den Gnadenmitteln des Wortes und der Sacramente zufällt. In neueſter Zeit hat Ritſchl in ſeinem Werke über die Rechtfertigung und Verſöhnung auf dieſen Ideenzuſammenhang hingewieſen und denſelben zur Darſtellung ſeiner eigenen Theorie verwerthet. Für unſeren Zweck iſt es be-

sonders wichtig zu erkennen, daß nach reformirter Anschauung die persönliche Vereinigung der Seele mit Christo dem Haupte der Gemeinde eben so exclusiv die Aneignung und Verwirklichung des Heils beherrscht, wie diese bei den Lutheranern durch die Gnadenmittel bedingt wird, und hier ist der Ort, wo auch die reformirte Confession engherzig wird.

Würde sie die unio mystica cum Christo und die daraus hervorgehenden Früchte auf die Aneignung der historisch durch Jesum Christum in die Welt gebrachten Zustände beziehen und die Frage nach der ewigen Seligkeit an die Beantwortung der Frage nach den Wirkungen nicht der geschichtlichen Person Jesu, sondern des Logos überhaupt knüpfen, so könnte sie von Principien aus, welche sie in ihr eigenes System aufgenommen hatte, sowohl den Particularismus, dem auch das Christenthum als positive Religion verfallen ist, überwinden, als auch die specifischen Vorzüge, die dem Christenthum als besonderer geschichtlicher Erscheinung eignen, zur gebührenden Geltung bringen. Dann würde sich allerdings Dasjenige, was als unsichtbare Kirche bezeichnet worden ist, zur Gemeinschaft aller inner- und außerhalb des Christenthums heilskräftig vom Logos Angefaßten erweitern, und für diese so erweiterte Genossenschaft wäre der doch immerhin mit der historischen Anstalt verwachsene Name Kirche durchaus nicht mehr zutreffend. Die von Zwingli ausgegangene Begriffsbestimmung der unsichtbaren Kirche führt aber ebensowohl zu dieser Erweiterung als auch zur Auflösung des Begriffs der unsichtbaren Kirche in den Begriff des Reiches Gottes als des Weltzweckes, der zwar von dem historischen Christenthum nicht so umspannt wird, daß er außer demselben nicht vorhanden wäre, dem aber das historische Christenthum als das vollkommenste und entsprechendste, daher auch immer ausschließlicher alle vorbereitenden Mittel verdrängende Mittel dient.

Zweites Capitel.

Das Weſen der Kirche.

Die Frage, die wir oben aufgeworfen haben, in welchem Cauſalitätsverhältniſſe Kirche und Reich Gottes zu einander ſtehen, beantwortet ſich demnach ſo, daß die Einpflanzung des letzteren in die Schöpfung die erſtere hervorgebracht hat als das geeignetſte Mittel zur weiteren Verwirklichung des Reiches Gottes ſelbſt, daß, ſoweit die Kirche möglich iſt, jedes andere Mittel als ein weniger zweckentſprechendes hinter ſie zurücktreten muß und das Verharren bei demſelben gegenüber der Möglichkeit, Kirche zu werden und ſich ihrer zu bedienen, zur Gegnerſchaft gegen das Reich Gottes ausſchlägt vermöge hiſtoriſcher Nothwendigkeit, daß aber das Heil, wo die geſchichtlichen Vorbedingungen zum Werden der Kirche fehlen, auch nicht an dieſe gebunden iſt. Es fragt ſich weiter, ob die Form, innerhalb deren eine Kirche denkbar iſt, ohne ihr Weſen aufzugeben, zu allen Zeiten und an allen Orten dieſelbe ſein müſſe, oder ob, unbeſchadet ihrer Heilswirkſamkeit, die Kirche in verſchiedenen Formen zur Erſcheinung kommen könne.

Hiebei haben wir auf Zweierlei zu achten, was im Weſen der Kirche ſelber liegt und demzufolge ihre Wirkſamkeit bedingt: erſtlich auf das Verhältnis der Kirche zum Heil, ſofern ſie, um Heilsanſtalt ſein zu können, Heilsgemeinſchaft ſein muß, und zweitens auf ihr Verhältnis zur Welt, ſofern ſie, um der Welt das Heil darbieten zu können, weltliche Form angenommen haben und

der Welt verständlich geworden sein muß. Denn Dies sind offenbar die beiden Elemente, aus denen sie sich zusammensetzt: das Reich Gottes und die Welt. Lediglich als Reich Gottes besitzt sie keine Brücke zu dem noch nicht Gottes Eigenthum und Offenbarung gewordenen Weltlichen. Lediglich als Welt ermangelt sie der Zweckdienlichkeit, nämlich der Fähigkeit, aus Welt Reich Gottes zu machen. Die von der Welt ganz zurückgezogene Kirche geht des Einflusses auf die Welt verlustig. Die ganz verweltlichte Kirche dreht sich mit der Welt in einem Kreise herum, welcher eines Ausgangs entbehrt und zwecklos in sich selber zurückläuft.

I.

Allgemeine Betrachtung des protestantischen Kirchenbegriffes.

Der Katholicismus nahm die Kirche ohne Weiteres als die von Gott verordnete, durch Christum eingestiftete und vermöge der in ihr zur Wirklichkeit werdenden Verheißung des heiligen Geistes alleinig vorhandene Heilsanstalt. Extra ecclesiam nulla salus. Das gilt nicht bloß von der Bedeutung der Kirche für das Heil der einzelnen Menschen; sondern Das spricht auch die Bedeutung der Kirche nach ihrer inneren und wesentlichen Bestimmung, nach dem Grunde ihres Daseins, Das spricht die Berechtigung ihrer Existenz aus. Die Kirche ist dazu da, daß sie den Menschen das Heil, das ihnen sonst verschlossen bliebe, vermittle. Darum stehen die Thüren der katholischen Kirchgebäude den ganzen Tag offen. Zu jeder Zeit soll dem heilsbedürftigen Menschen die Möglichkeit gewährt sein, in das Heiligthum einzutreten, wo Gott wohnt, wo Gott gesucht sein will, wo Gott gefunden werden kann. Der Priester verwaltet sein Amt im Tempel und im Hause. Er hört im Beichtstuhl die Anliegen der ihm Anbefohlenen und geht ihnen in die Häuser nach. Ueber die Zeitungslektüre und über die Ergötzlichkeiten wacht er; ja er nimmt daran Theil, damit sie nicht bloß geheiligt, sondern auch in christkatholischem Sinne ausgewählt seien. Von der Wiege bis zur

Bahre steht das ganze Leben unter der Controle der Kirche, außer der kein Heil ist. Sie macht den Neugeborenen durch die Taufe zu einem Kinde Gottes; sie erzieht ihn zur Buße und Beichte; sie heiligt die Naturtriebe zu einer Gott wohlgefälligen Ehe; sie gibt selbst dem Sterbenden, daß er den rechten Weg in das Jenseits finde, die letzte Wegzehrung. Denn Nichts ist von Natur gut; oder vielmehr alles Natürliche ist verdorben. Nur durch die mütterliche Liebe, Pflege und Sorgfalt der Kirche ersprießt aus dem dürren Reise der Menschheit der grünende Schmuck des Stabes Aaron.

Ganz anders der Protestantismus. „Es weiß Gott Lob" — schreibt Luther, Schmalkaldische Artikel, III. Theil, 12. Art. — „ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören. Denn also beten die Kinder: Ich glaube eine heilige christliche Kirche. Diese Heiligkeit stehet nicht in Chorhemden, Platten, langen Röcken und anderen ihrer Cärimonien, durch die sie über die heilige Schrift erdichtet, sondern im Wort Gottes und rechten Glauben." Luther und Calvin sprechen wohl von der Mutter Kirche*); aber dieser Ausdruck ist dem Protestanten nicht geläufig geworden, weil ihm die Vorstellung selber eine innerlichst fremde ist. Durch Reflexion kommen wir zur Erkenntnis, wie viel wir der Kirche verdanken; unmittelbar regt sich doch immer das Gefühl im Protestanten, die Kirche sei nicht des Glaubens Mutter, sondern des Glaubens Produkt. Denn die beherrschende Idee im Protestantismus ist die Vorstellung von der Kirche als der Heilsgemeinschaft.

Während der Katholik, auch wenn der Gottesdienst begonnen hat, die Kirchthüren noch offen läßt, damit durch Wort und Gesang und Orgel und Saiteninstrument möglichst Viele noch angelockt und zur Theilnahme bewogen werden, verschließt die protestantische Gemeinde, sobald der Gottesdienst seinen Anfang genommen, das Gotteshaus, um als ausgesondertes Volk Gottes das Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott auch äußerlich darzustellen. Ihr ganzer Gottesdienst zielt auf darstellendes Handeln

*) Catech. maj., p. 497 (bei Müller S. 456); Inst., l. IV, c. 1, §. 4.

ab, und der Theologe, der zuerst wissenschaftlich von der praktischen Theologie geschrieben und diese im System der Ethik und des Gesammtgebietes der Theologie untergebracht hat, rechnet den Gottesdienst geradezu zum darstellenden Handeln und leitet daraus die Kriterien für Gebet, Predigt und Gesang ab. In dem katholischen Cultus ist Hierurgie. Der Priester vollbringt mysteriöse Handlungen, die ohne sein Thun nicht geschehen würden. Er wirkt aber nicht bloß auf Gott, den er leiblich gegenwärtig macht, sondern auch auf die Menschen ein, deren Mittler er vor Gott ist. So wird der katholische Cultus mit seiner reichen Symbolik doch wesentlich zu einem wirksamen Handeln, während die Nüchternheit des protestantischen Cultus, je reiner dieser aus dem kirchlichen Princip der Confession heraus sich gestaltet, darstellendes Handeln bleibt und das wirksame nur insoweit in sich aufnimmt, als der eine Pol des Gegensatzes niemals ganz ohne den anderen sein kann. Entsprechend gestaltet sich das Verhältnis der beiden Kirchen zu energischen in ihnen auftauchenden Individualitäten. Der Katholicismus versteht es, die Sinne und Gedanken seiner Gläubigen auf das unmittelbar Praktische hinzulenken. Die Dominicus, Franciscus, Philipp Neri, Ignatius repräsentiren die eigenthümliche religiöse Kraft ihrer Kirche; aber sie gefährden den kirchlichen Bestand der Kirche nicht; sie wenden ihre Kraft nicht an die Lehre; sie stiften Orden, in denen zwar die Wissenschaft gepflegt wird, die aber zusammen der einen Kirche dienen und schließlich praktischen Zwecken mit größtem Erfolge obliegen. Je eigenthümlicher und kräftiger die protestantische Religiosität sich ausspricht, desto sicherer wird die Kirche entweder von bloßen Lehrstreitigkeiten bewegt, oder es zweigen sich neue kirchliche Gemeinschaften ab. Ja auch die kirchlich bleibende praktische Bethätigung gibt sich in ecclesiolis in ecclesia kund; denn der specifische Zug evangelisch-protestantischer Kirchlichkeit ist die Ueberzeugung, daß das Wesen der Kirche nicht in der Heilsanstalt, sondern in der Heilsgemeinschaft zu suchen sei.

Es ist unzweifelhaft, daß die beiden Richtungen, die katholische und die protestantische, sich wechselseitig fordern und ergänzen. Keine repräsentirt für sich allein die christliche Idee voll und ganz. Hierin liegt es auch begründet, weßhalb trotz der verzweifeltsten

Anstrengungen von beiden Seiten keine der beiden Kirchen die andere zu überwältigen vermocht hat, und ganz gewiß würde ein Wesentliches an der Ausgestaltung des christlichen Princips fehlen, wenn es jemals einer der beiden Richtungen gelingen sollte, die andere völlig zu unterdrücken, ehe sie sich selbst zuvor durch den Wahrheitsgehalt der anderen bereichert hätte. Der dunkle Drang, der sich im Culturkampfe Luft macht, scheint zwar zunächst die Völker von einer Vereinigung der beiden einseitig ausgestalteten Momente zurückzuhalten und einestheils die Gegensätze zu schärfen, anderentheils nur Gleichgültigkeit gegen alle und jede Form der Kirchlichkeit zu pflanzen. Hierüber ist, selbst wenn man sich herausnimmt, über Zukünftiges Muthmaßungen zu äußern, nicht ohne Berücksichtigung der durch die Beziehungen des Reiches Gottes zur Welt hervorgerufenen äußeren Formen der Kirche zu urtheilen. Denn ob die protestantische Kirche das Gute und Berechtigte im Katholicismus sich werde organisch eingliedern können, hängt vielfach von der Stellung ab, welche der Staat zu ihr einnimmt, und daß sich die katholische Kirche immer ablehnender gegen alles Evangelisch-Protestantische verhält, ist nach dem Vaticanum nicht mehr in Abrede zu stellen. Aber schon die Rücksichtnahme auf die Vorgänge innerhalb der katholischen Kirche zeigt, daß die Stellung des Staates zur Kirche überhaupt sehr wesentlich von der Stellung abhängt, welche die Kirche selber einzunehmen für gut findet, und daß in dieser Hinsicht von den amtlichen Vertretern auch der protestantischen Kirche viel und oft gesündigt worden ist und noch wird, Das ist doch auch außer allem Zweifel.

Die Durchdringung der eigenen Auffassung mit dem Wahrheitsgehalte der entgegenstehenden Ansicht ist, nachdem sich zur Klärung der Verhältnisse die in einem Begriffe zuvor vereinigt gewesenen verschiedenen Momente geschieden und zu eben so vielen eigenen Parteibildungen verfestigt haben, jeweils die Aufgabe für die neu entstandenen Parteien und die einzelnen in dieselben hineingeborenen Individuen. Alle Parteien streben natürlich Nichts weniger als gerade diese ihre Aufgabe an. Wer ein richtiger Parteimann ist, hält Denjenigen für einen Thoren, wo nicht gar für verrückt oder für einen Boshaften, der ihm sagt, die Partei habe die weltgeschichtliche Mission, an ihrer eigenen Auflösung zu

arbeiten. Und doch fällt dieſe Aufgabe ausnahmslos jeder Partei zu. Jede Partei hat nur ſo lange eine ſittliche Exiſtenzberechtigung, als ſie ſich noch in Kampf und Streit gegen andere Parteien geltend zu machen hat, um die Wahrheit einerſeits und die Einſeitigkeit andererſeits des von ihr vertretenen Standpunktes, um alſo das Recht und die doch nur relative Berechtigung ihrer Meinungen dem Durchſchnittsſtande der Civiliſation zum Bewußtſein zu bringen. Von der Zeit an, wo das durch die Partei vertretene und gegenüber früherer Zeit einen reellen Fortſchritt begründende Princip in das allgemeine Bewußtſein aufgenommen, oder das gegen Gefährdung durch unzeitigen Radicalismus vertheidigte gute Alte ſicher geſtellt iſt, hört die Partei als ſolche auf, ein Element in der Culturentwicklung der Menſchheit, reſp. des einzelnen Volkes zu ſein. Es vollziehen ſich dann die Neubildungen der Parteien; oder wenn die alten Parteien, ſei es durch beſonders geſchickte Organiſation, ſei es durch Verflechtung in das ganze Volks- und Staatsleben, ſei es durch äußeren Beſitz und Reichthum, zu ſocialen Mächten geworden waren, deren Fortbeſtand im Intereſſe ganzer großer Kreiſe des Volkes, möglicher Weiſe ſogar verſchiedener Völker und ganzer Staatengruppen liegt, ſo kann der Fortſchritt entweder nur durch revolutionäre Bewegungen geſchehen, die für das Völkerleben immer lebensgefährliche Kriſen ſind, oder oftmals nur dadurch, daß, wie es in der Offenbarung Johannis dem Engel der Gemeine zu Epheſus angedroht iſt, der Leuchter von ſeiner Stätte weggeſtoßen wird, d. h. das Volk von der Höhe eines Culturvolkes herunterſinkt und andere Völker, die zuvor im Dunkeln ſaßen, an ſeine Stelle treten. Zu allen dieſen Möglichkeiten liefert die Kirchen- und Weltgeſchichte Hunderte von Beiſpielen.

Hegel hat als das Ergebnis der Philoſophie der Geſchichte behauptet, ſie zeige, daß aus der Geſchichte weder Obrigkeiten noch Unterthanen jemals Etwas gelernt haben. Mag Dies auch, ſo allgemein ausgeſagt, zu weit gegangen ſein, ſo iſt doch gewiß, daß durchſchnittlich den Parteien im Großen und Ganzen wie den einzelnen Individuen die Neigung beiwohnt, vorauszuſetzen, ſie machten von allen Uebrigen eine Ausnahme und für ſie gälten die ſonſt gültigen Geſetze der ſittlichen Weltordnung nicht. Der

höchste Triumph wird in der Geltendmachung der letzten Consequenz des Princips gesucht, und was dabei gefunden wird, ist der Anfang vom Ende. Wenn eine Partei innerhalb der protestantischen Kirche ihre Ansichten so weit zur Geltung gebracht hat, daß die Gegner, seien es nun Orthodoxe oder Pietisten oder Liberale, hinausgemaßregelt sind, so beginnt der Zerfall der Kirche. Nicht diese oder jene Ansichten, welche nun allein herrschen, sind an diesem Zerfalle schuldig; sondern daß sie, wie sie immer beschaffen sein mögen, zur Alleinherrschaft gelangt sind, dadurch ist die Kirche nothwendig in ein Stadium gerathen, welches nur als Winterschlaf vor einem neuen Frühling seine Berechtigung und also auch Nothwendigkeit besitzt.

In diesen Zeiten des Parteidruckes erwacht gewöhnlich die Idee der unsichtbaren Kirche mit erneuter Lebendigkeit. Daß auch die Kirche selbst nur ein Glaubensartikel sei, drängt sich dann vielen Gemüthern mit besonderer Klarheit auf. Aber es ist nicht bloß Trost, was daraus geschöpft wird. Die durch den Druck nur um so concentrirter gewordene Religiosität sucht sich alsogleich in irgend welcher Form zu äußern und kirchlich zu organisiren. Die unsichtbare Kirche selbst, von der die sich bedrückt Fühlenden leben, ist immer noch Kirche und also ein Aeußeres oder doch etwas zum Aeußeren Drängendes. Gleichgesinnte thun sich zusammen. Neben der Staatskirche entsteht eine freie Kirche, eine freie Gemeinde, ein Conventikel, ein Verein. Was nicht vorwärts geht, Das geht rückwärts. Darum tritt die neue Gesellschaft, ob auch noch so vorsichtig, doch alsobald mehr oder weniger missionirend auf. Sie ist, wenn wir auf den Ursprung achten und jene oben gemachte Unterscheidung zwischen Heilsanstalt und Heilsgemeinschaft hier anwenden, unverkennbar als Heilsgemeinschaft entstanden, aber sofort als solche zur Heilsanstalt geworden, und je kräftiger sich das Leben in ihr regt, desto mächtiger bethätiget sie sich in wirksamem Handeln. Dem bestehenden Kirchenthum gegenüber vermag sie gemeinhin durch erweiterndes Handeln nicht viel auszurichten. So wendet sie sich mit Vorliebe zur Ausbreitung an die Nichtchristen. Die Mission, die der katholischen Kirche so natürlich ist, daß sie von dieser zu allen Zeiten geübt worden, verdankt ihren Aufschwung innerhalb des Protestantismus wesentlich

den sogenannten Sekten, die durch ihr Beispiel wieder auf die protestantischen Hauptkirchen zurückwirkten und hiedurch, wie überhaupt durch die aufgebrachte Concurrenz auf die bestehenden älteren Kirchen reinigende Wirksamkeit ausübten. Der Protestantismus durchläuft dergestalt einen Weg, welcher zur Selbstauflösung des Protestantismus, zur Zersplitterung der protestantischen Kirche in zahllose Kirchlein und Conventikel, Gemeinden und Sekten zu führen scheint. In Wahrheit stellt der Protestantismus durch diese praktische Consequenz seines eigenen Princips die Selbstbethätigung der Kirche als Heilsanstalt her, die ohnedies aus lauter Streben nach Verwirklichung der reinen Heilsgemeinschaft in reiner Lehre, biblischer Kirchenzucht, protestantischer Wissenschaft und wie die Schlagwörter je nach Richtung und Standpunkt alle heißen, gerade des Heilsbesitzes verlustig gehen, weil in einseitigem Streben sich verlieren würde. Nicht diese oder jene einzelne Confessionskirche, auch nicht die unirte Kirche als solche ist der ganze und volle Protestantismus. Was dieser in Bezug auf den christlichen Heilsgehalt und das christliche Leben ist und leistet, Das kann nur aus der Gesammterscheinung aller aus der reformatorischen Bewegung entstandenen kirchlichen Genossenschaften erkannt und beurtheilt werden. Diese Gesammtheit bietet ein Bild von solcher Mannigfaltigkeit dar, wie es durch den Reichthum kirchlichen Lebens in der katholischen Kirche nicht in den Schatten gestellt wird.

Dieses mannigfaltig gestaltete Leben in den protestantischen Kreisen der Christenheit hat sich dem civilisatorischen Berufe des Christenthums im höchsten Maße förderlich erwiesen. Bei einem Vergleiche zwischen den Wirkungen des Protestantismus und des Katholicismus auf die Völker fällt der Entscheid, je gründlicher man auf die einzelnen Punkte eingeht, um so mehr zu Gunsten des Protestantismus aus. Zweifelsohne wird eine irreligiöse Betrachtungsweise diese unleugbare Thatsache auf die negativen Eigenschaften des Protestantismus, wenn ich mich so ausdrücken darf, schieben. Sie wird die Auflehnung der individuellen Selbstgewißheit gegen etablirte und rationell nicht zu rechtfertigende Autoritäten, das Recht der freien Kritik und die Autonomie des Gewissens als die Ursachen der größeren geistigen Regsamkeit unter

den Protestanten anführen. Ich bin der Ueberzeugung, daß negative Aeußerungen nur dann produktiv sind, wenn sie nicht das bewegende Princip des Handelns selber aussprechen, sondern bloße Folgerungen eines bestimmten positiven Princips darstellen, welches sich in Opposition weiß zu einem anderen positiven Princip. Das reinere und kräftigere Princip, das die Reformatoren dem mittelalterlichen Katholicismus gegenüberstellten, wirkte erfrischend, läuternd und stärkend auf die verkommende Menschheit ein. Nun kann allerdings behauptet werden, daß auch das Mittelalter seine unleugbar großen Verdienste besitze und zu der allgemeinen Culturentwicklung Wesentliches beigetragen habe. Allein bei allen diesen Verdiensten, die ich am Allerwenigsten zu unterschätzen geneigt bin, da ich zu gut weiß, wieviel namentlich auch die Theologie, selbst die der Protestanten, die sehr mit Unrecht oder vielmehr mit dem Unrecht des bösen Gewissens auf die Scholastiker herabsieht, dem Fleiße und dem Nachdenken der mittelalterlichen Theologen zu verdanken hat, ist doch die mittelalterlich katholische Kirche als solche schließlich bei einem Bankerotte angelangt. Sie vermochte sich nicht mehr in ihrer Heilswirksamkeit zu behaupten, weil sie, gänzlich nur noch als Anstalt sich fühlend, den Besitz verwahrlost hatte. In einer Gemeinschaft von Priestern aufgehend, die sich dem Volke als solchem gegenüberstellte, hatte sie nicht mehr das Bewußtsein, die Gemeinschaft des allen Menschen durch Christum gebrachten Heiles zu sein, sondern nur noch die Idee von der ihr ausschließlich zukommenden Verwaltung der durch sie dem Menschen zu spendenden Gnade. Sie war lediglich Gnadenmittel geworden, und dadurch gerade kam ihr, da es dem Begriffe der Kirche widerstreitet, im Gegensatz zum Volke zu stehen, die Gnade, das Heil selbst abhanden. Der Protestantismus setzte daher als reformatorischer gerade da ein und erzielte seine Erfolge nicht durch die bloße Negation der falschen und aus dem Heidenthum und Judenthum entlehnten Lehren und Sitten der mittelalterlichen Kirche, sondern durch die Position des lebendigen evangelischen Christenthums, durch die Geltendmachung der Heilslehren und der Heilssitten. Indem er als Heilsgemeinschaft auftrat, wirkte er reinigend und neubelebend auf die Menschheit ein. Er führte den Thatbeweis dafür, daß die Kirche erst dann sich wieder

wirklich als Heilsanstalt geltend zu machen vermag, wann sie wieder Heilsgemeinschaft geworden ist.

Auf diesem Satze fußt die ganze Existenz des Protestantismus; auf diesem Satze erbaut sich aber auch die Colonie von Einzelwohnungen, die der Protestantismus dem Prachtbau der einen katholischen Kirche vorgezogen hat. Wenn die Kirche ihre Aufgabe nur in dem Maße zu erfüllen vermag, als sie Heilsgemeinschaft ist, so muß jeder Christ, je eifriger er im Christenthum steht, um so eifersüchtiger über der Reinerhaltung Dessen wachen, worin er das Heil erblickt. Also nur in dem Maße, als er in der sichtbaren Kirche die unsichtbare wahrzunehmen im Stande ist, kann er sich bei seiner Kirche beruhigen. Zu diesem Ende betrachtet er die Kirche mit den Augen des Glaubens. Die verschiedenen Menschen werden den Nachdruck auf Verschiedenes legen, der Lutheraner vor Allem auf die Lehre und speciell auf das Bekenntnis von den Gnadenmitteln, der Reformirte auf die Heiligung der Mitglieder der Kirche, was in den extremen reformirten Gemüthern zum Methodismus und zu mancherlei Freikirchenthum Anlaß gibt, der moderne liberale Protestant auf eine mit den Forderungen neuerer Wissenschaft möglichst übereinstimmende Fassung der Lehre, der gottesdienstlichen Gebräuche, der die Gemeinschaft zusammenhaltenden Gesetze. Denn nicht die Kirche als solche, sondern nur eine bestimmte Qualität derselben besitzt den Charakter der Christlichkeit, Nothwendigkeit und Heilskräftigkeit. Ist diese Qualität nicht mehr zu erkennen, so ist es in den Augen des Protestanten um die Autorität der Kirche gethan.

Der Katholik verehrt dagegen in der Institution der Kirche als solcher die ausschließliche Heilsanstalt, und wenn die Kirche auch vermöge der Definition neuer Dogmen oder der Einführung neuer Bestimmungen über kirchliche Sitte und Ordnung eine den Ansichten der Theologen oder Laien sehr widerstrebende Richtung empfängt, so sind diese doch, sofern sie noch katholisch fühlen, zur Unterwerfung unter die neuen Satzungen um ihres Seelenheiles willen verpflichtet, weil es nicht diese oder jene Qualität der Kirche, sondern die katholische Kirche als diese sichtbare geschichtliche Macht ist, welcher die Vermittlung des Heils zukömmt. Von

einem Bischofe verlangen, er solle, nachdem die Kirche durch den Mund des mit dem Pabste vereinigten Concils gesprochen hat, seiner vorher bezeugten entgegengesetzten Ansicht treu bleiben und sich nicht unterwerfen, heißt nichts Anderes als ihm zumuthen, er solle nun protestantisch über die Kirche denken, nachdem diese nicht mit seinen Ideen übereinstimmend geurtheilt. Auf katholischem Standpunkt ist aber das sacrificium intellectus etwas ganz Selbstverständliches*). Das ist ja für ihn gerade das Häretische im Protestantismus, daß der Protestant an die Möglichkeit glaubt, mit seinem Einzelverstande und mit seinem Einzelgewissen gegenüber der Kirche Recht zu haben. Zwischen Protestantismus und Katholicismus handelt es sich um die Principienfrage, ob ein religiöses oder sittliches Urtheil, wenn es von der Kirche desavouirt worden, ipso facto als ein irriges bewiesen sei. Ist die Kirche als solche die Heilsanstalt, so kann und darf die Treue gegen sie auch dadurch nicht erschüttert werden, daß sie in Lehre, Cultus oder Verfassung andere Wege einschlägt, als welche man persönlich für die richtigen hält. Der Katholik wird nicht zugestehen, daß er gegen sein Gewissen handelt, wenn er sich einem Beschlusse unterwirft, gegen welchen er gestimmt hatte; sondern er wird sagen, er sei vorher in einem Irrthum befangen gewesen, der, als das Dogma noch nicht definirt war, keine Sünde in sich schloß, der nun aber, nachdem der heilige Geist gesprochen, zu einer Sünde würde, wenn man ihn nicht als einen Irrthum eingestehen wollte.

Der Protestant ist auch nicht gleichgültig gegen Synodalbeschlüsse und Kirchenordnungen; aber er geht von einem so ganz anderen Standpunkt in der Taxation der Kirche aus, daß er, wie hoch er mit seinen Worten über das kirchliche Amt sich aussprechen mag, thatsächlich doch immer in der Kirche nur die irdische menschliche Gestalt der Heilsgenossenschaft respektirt. Auch der eif-

*) So lange dieses sacrificium nur aus geschichtlichen Studien bekannt war, wurde es von den neueren Protestanten viel milder beurtheilt. Für Fenelon's Unterwerfung, die sich im Princip von Hefele's Verhalten nicht unterscheidet, haben die Kirchengeschichten von Hase, § 419; Baur, Bd. IV, S. 264; Guerike, Bd. III, § 180 nur Lobsprüche. Tadelt man die deutschen Bischöfe, so darf man sich auch das Lob von Fenelon's „demüthigster Selbstverleugnung" ersparen.

rigſte Amtslutheraner beweiſt die ſouveränſte Subjektivität ſeiner Kirche gegenüber, ſobald ihm dieſe nicht zu Willen iſt. Während die Schlagwörter Kirche, Amt, Schlüſſelgewalt, göttliche Inſtitution u. ſ. w. fortwährend im Munde geführt werden, tritt er aus der Kirche aus und baut eine neue Genoſſenſchaft, wenn auch nur ein Geſammtconſiſtorium aus einem halben Dutzend Duodezconſiſtorien zuſammengelegt wird, und lieber gründet er eine neue Kirche, als daß er mit einem Reformirten das Abendmahl nähme. Die ſichtbare Kirche, in der er ſteht, iſt ihm doch, ſobald es drauf ankömmt, nicht die eigentliche Kirche, d. h. ſie iſt es ihm nur ſo lange, als er in ihr ſeine ſubjektiven Anſichten ausgedrückt findet. Dieſe gehen ihm über alles äußere Kirchenthum und insbeſondere über jede einzelne Kirche.

Der Reformirte macht es nicht anders, nur daß er von vornherein der Kirche als äußerer Anſtalt nicht die Bedeutung zuerkennt, welche das Amtslutherthum, zwar nicht in der Praxis, aber doch in der Theorie für die Kirche beanſprucht. Es findet ſich bei den Reformirten Beides, eine ziemliche Gleichgültigkeit gegen das Kirchenthum und ein äußerſt reger Eifer für kirchliches Leben und Ausbau der Kirche, und beides ſteht nicht im Widerſpruch mit ſich ſelber. Der Reformirte ſtellt ſich zur Kirche gerade wie zu den guten Werken.*) Wer den Glauben hat, Der wird durch denſelben zu den guten Werken getrieben; aber dieſe erſetzen den Glauben nicht, bringen denſelben nicht hervor und vermögen auch nicht den Menſchen vor Gott gerecht zu machen. So iſt auch die Kirche weſentlich eine Aufgabe für den Reformirten und nicht der Grund ſeiner Heilszuverſicht. Er weiß, daß er ſeiner Pflicht ermangeln und ſich alſo als ein Ungläubiger documentiren würde, wenn er ſich nicht Mühe gäbe, die möglichſt reine Kirche herzuſtellen. Daher genügt ihm keine Kirche als ſolche, und immer arbeitet er an der Kirchenverbeſſerung. Aber er weiß, daß das äußere Kirchenthum für ſein Seelenheil nicht entſcheidend iſt, und darum bleibt er doch demſelben gegenüber in kühler Stimmung. Entweder kann er ſich tröſten über eine Wendung

*) Dies gilt natürlich von der Kirche nur als visibilis, nicht als corpus Christi mysticum.

der Dinge, die nicht nach ſeinem Willen iſt, weil er ſein Heil davon unberührt glaubt; oder er ſchreitet entſchloſſen zu einer Neubildung und ſcheut dann den Namen des Sektirers nicht. Die unſichtbare Kirche iſt ihm nicht bloß ein entlehntes Dogma, ſondern wirklich der Kern und die Subſtanz ſeines ganzen Kirchenbegriffes. Er ſagt Kirche, und er meint Reich Gottes.

Das iſt reformirt, iſt aber auch lutheriſch; denn es iſt proteſtantiſch. Nach der verſchiedenen Stellung, welche Luther und Zwingli zum beſtehenden Kirchenthum oder vielleicht beſſer geſagt zur Idee der Kirchenverbeſſerung einnahmen, hielt es der conſervativere der Beiden für möglich, in der Kirche eine innere und eine äußere Seite zu unterſcheiden und in dieſer Unterſcheidung den ungeheuern Gegenſatz der inneren Heilsgemeinſchaft, von der alle Heilsfähigkeit ausgeht, und der äußeren Heilsanſtalt, in der alle Heilsgewißheit beſchloſſen liegt, genügend unterzubringen. Die Conſequenzen des reformatoriſchen Standpunktes trieben ihn, wie uns ſeine eigenen Ausführungen bewieſen haben, zu Anſichten und Aeußerungen, welche nur von Zwingli's Vorausſetzungen aus Halt bekommen. Zwingli dagegen verwickelt ſich durch ſeine radicalen Lehrneuerungen mit den praktiſchen Bedürfniſſen der Kirchenleitung und zugleich mit den dogmatiſchen Anforderungen der ſyſtematiſchen Betrachtung in Schwierigkeiten, ſo daß er über ſeinen anfänglichen Kirchenbegriff hinausſchreiten muß, und ſo ſehen wir beide proteſtantiſchen Wortführer in einer widerſpruchsvollen Lage. Aus dieſer können ſie ſo lange nicht erlöſt werden, als ſie die Conſequenz des von ihnen angerufenen Princips zu ziehen nicht den Muth haben. Das proteſtantiſche Princip iſt nicht die Leugnung der Kirche als einer nothwendigen Folge des Chriſtenthums, ſondern ihre Leugnung als eines Glaubensobjektes. Nicht die Kirche macht ſelig, ſondern Gott. Die Kirche nimmt zum Seligmachen keine andere Stellung ein, als Menſchen überhaupt einnehmen können, die Stellung der geſchichtlichen Vermittlung, der geſchichtlichen Ueberlieferung. Sie iſt analog zu beurtheilen der Tradition, nicht der Glaubensurkunde. Dieſen Schritt zu thun, und noch mehr, nachdem man ihn gethan, zu dem gethanen ſich zu bekennen, haben die Reformatoren nicht gewagt. Dies aber iſt das Weſentliche der Lehre von der unſichtbaren Kirche. Alles

historisch Gewordene ist ein Gemisch von reiner Idee und trüber Wirklichkeit. Dem Glauben kömmt es zu, sich von letzterer abzukehren, um sich gänzlich nur auf erstere zu verlassen. Allein wir stecken doch noch im katholischen Begriff, wenn wir uns zwar von der römischen Kirche losmachen, hingegen die reformirte oder die lutherische oder die unirte oder überhaupt irgend eine concrete Kirchenform für nothwendig zum Heile halten. Das wahrhaft Katholische ist die Erkenntnis, daß alle und jede äußere Form der Kirche nur zeitliche und örtliche Berechtigung und Nothwendigkeit besitze, und daß demgemäß die Kirche ihrem Wesen, Gehalt und Werthe nach nur als die vergängliche weltliche Form des Reiches Gottes zu betrachten ist.

II.

Die constitutiven Merkmale der Kirche.

Der Werth der Kirche kann deßhalb in concreto immer nur ein relativer sein. Es ist die übereinstimmende Ansicht aller echt evangelisch-protestantischen Richtungen, daß die äußere Kirche (besser würde gesagt die Kirche schlechthin) hienieden niemals die ganz adäquate Ausprägung des Heiles sei und sein könne. Nun ist aber „die Kirche" überhaupt nur eine fingirte Größe in der jetzigen Periode der christlichen Entwicklung. Thatsächlich gibt es nicht eine, sondern mehrere Kirchen, und wenn von dem Werthe einer Kirche gesprochen wird, so kann nur eine Verhältnisbestimmung ausgedrückt werden. Wie steht es mit der Leistung Dessen, was eine Kirche überhaupt leisten soll, in dieser bestimmten einzelnen Kirche im Verhältnis zu den bezüglichen Leistungen in den anderen Kirchen? So müssen wir die Frage nach dem Werthe einer Kirche formuliren. Um aber auf die Frage antworten zu können, ist es wiederum zuerst erforderlich, sich über einen gemeinsamen Maßstab zu einigen, und sobald die Discussion hierüber eröffnet wird, offenbart es sich, daß die verschiedenen einzelnen Kirchgemeinschaften gerade aus dem Grunde sich von einander getrennt haben, weil jede einem anderen Ideale nachstrebt. Ein allgemein gültiger

concreter Begriff von der Kirche ist gar nicht vorhanden. Die in mannigfaltigen Formen vorhandene donatistische Richtung verlangt Heiligkeit der einzelnen Mitglieder der Gesellschaft. Die freikirchliche Strömung auf reformirten Gebiete will Uebereinstimmung im Bekenntnisse mit möglichster Befreiung von klericaler Bevormundung der Laien, die lutherisch-confessionelle Partei ebenfalls solche Uebereinstimmung, aber mit der Betonung der göttlichen Einsetzung des Amtes. Dem Katholiken schwebt die Kirche als Heilsanstalt mit Einheit in Lehre, Verfassung und Cultus als das wahrhaft Göttliche vor Augen, und auch der moderne liberale Protestantismus erblickt in der Kirche eine Anstalt mehr als eine Gemeinschaft, aber zum Zweck der Cultivirung der Humanität und darum unter Freigebung mannigfacher Bekenntnisse und unter Loslösung von allem dogmatischen und liturgischen Zwange. So herrscht thatsächlich eine überaus große Mannigfaltigkeit in der Bestimmung des Kirchenbegriffes, und unsere Zeit wird vermöge Dessen von einem kirchenbildenden und kirchenauflösenden Drange herumgetrieben, welcher bei der so häufigen Verwechslung von Christenthum und Kirche nothwendig für den christlichen Charakter unserer Zeit selbst in hohem Maße kritisch werden muß.

Nehmen wir die veränderte Stellung des Staates zur Kirche hinzu, so ergibt sich ein Wirrwarr der Ansichten, aus welchem man nur schwer einen Ausgang findet. Wir können aber, um einen festen Maßstab zur Beurtheilung zu gewinnen, vor der Hand noch von den durch die Beziehungen zum Staate hervorgerufenen Complicationen absehen und uns bemühen, wenigstens eine formal allgemein gültige Idee der Kirche zu bilden. Dazu haben wir nur die Resultate unserer bisherigen Untersuchung zu recapituliren. Kirche ist ein socialer Begriff, nicht, wie Reich Gottes, ein ursprünglich dem Glaubensgebiet angehöriger. Die Kirche aber als Gesellschaft Solcher, welche gemeinsame Ueberzeugungen hinsichtlich der durch Jesum Christum vermittelten Stellung des Menschen zu Gott haben, ist vermöge der Bedeutung alles gemeinschaftlichen Lebens für die Entwicklung der Einzelnen und der Gesammtheit von entscheidender Wichtigkeit nicht bloß für die Erhaltung der eingeschlagenen religiösen Richtung in den sie bildenden Mitgliedern, sondern auch für die Fortpflanzung dieser

Ansichten und Ueberzeugungen in folgenden Generationen und nebenan wohnenden Gemeinschaften. Eine jede Kirche ist deßhalb schon einfach durch ihr Vorhandensein eine Missionsanstalt und würde als solche wirken, wenn der Missionstrieb ihr selber gar nicht zum Bewußtsein käme. Letzteres ist aber undenkbar. Je lebendiger die eigenthümliche Gestalt des religiösen Princips in einer Kirche geworden ist, um so mehr ist diese auch von der aus dem Recht ihrer eigenen Existenz sich ableitenden Pflicht durchdrungen, sich auszubreiten und andere Menschen zu deren eigenem Heile zu bekehren. Nur todte Kirchen hören auf zu missioniren. Eine jede Kirche kämpft deßhalb den Kampf um's Dasein. Nach dem allgemeinen Gesetze dieses Kampfes fällt aber der Sieg demjenigen Theile zu, welcher die lebensberechtigte Idee in der lebensfähigsten Form ausgeprägt hat, und damit ist schon wieder eine Relativität gesetzt, weil zwei Pole gegeben sind, die nur im Begriff gleich kräftig gedacht werden können, in der Wirklichkeit aber niemals gleich kräftig sind. Die lebensberechtigte Idee für die christliche Kirche ist das Reich Gottes; die lebensfähige Form ist die weltliche Darstellung. Auf der ersteren Seite steht der Protestantismus, auf der letzteren der Katholicismus; denn das specifisch Protestantische ist die Idee, das specifisch Katholische die Organisation. Die in der einen oder der anderen Richtung Befangenen werden weder das Eine noch das Andere zugeben; aber für uns, die wir hier lediglich die Ausmittlung der Wahrheit an der Hand der geschichtlichen Wirklichkeit vor Augen haben, kann nur das Urtheil der Geschichte maßgebend sein, und dieses lehrt uns, daß die Idee unüberwindlich ist, und eine der vollkommenen Organisation entbehrende Idee nicht zum endgültigen Siege zu gelangen vermag, gerade wie auch eine vortreffliche Organisation erst durch eine noch bessere Organisation gebrochen werden kann, und die beste Organisation einer höheren Idee gegenüber rathlos dasteht*). Einseitigkeit führt niemals zu abschließenden Resultaten.

*) Die katholische Kirche kann lediglich durch den Protestantismus, der eine Idee ist, nicht gebrochen werden; wenn der Staat mit dem Ernst der Aufgabe und mit der ihm eignenden Kraft sich an die Zurückweisung der hierarchischen Uebergriffe macht, so steht ihm das Recht der Idee und die Gewalt der Organisation zur Seite, und die Ausdauer wird den Sieg erlangen.

Demnach hat die Kirche die Aufgabe, sich mit der reinen Idee vollkommen zu durchdringen und diese vollständig darzustellen. Sie ist weder bloß Idee, noch bloß Organisation, sondern die organisirte Idee, die der Idee zum vollgültigen Symbol dienende Organisation. Wir kommen nur von der formalen Seite wieder zu dem das Materiale ausdrückenden Gegensatz von Heilsgemeinschaft und Heilsanstalt zurück und sehen, daß die Kirche ihrem eigentlichsten Begriffe nach die Vereinigung dieses Gegensatzes ist. Gehen wir aber näher auf den concreten Inhalt dieser Begriffe ein, so müssen wir die Heilsgemeinschaft vorzüglich in dem vom Heil ergriffenen Volke Gottes, die Heilsanstalt dagegen vorzüglich in den der Kirche als organisirter Gesellschaft eignenden Gnadenmitteln erkennen, und hier taucht der Gegensatz von (genuin) lutherischer und (zwinglisch) reformirter Bestimmung des Begriffes der unsichtbaren Kirche wieder auf, da sich nach (dem echten) Luther die Unsichtbarkeit, d. h. der Gottesreich-Charakter der Kirche auf Seiten der Gnadenmittel, nach Zwingli (und der gesammten protestantischen Orthodoxie) auf Seiten des geheiligten Volkes Gottes findet.

Der ungeheure Einfluß, den Zwingli's Ideen trotz aller Verlästerung seiner Person auch auf ursprünglich lutherischem Gebiet davongetragen haben, ist einem unbefangen in der Geschichte Lesenden unverkennbar. Außer aller Frage aber steht es dem historisch gerichteten Dogmatiker, daß gerade in dem Lehrstück von der Kirche keine von den beiden protestantischen Confessionen ohne die andere die Lösung des weder von Zwingli noch von Luther gelösten Problems erlangt. Die Kirche rein christlich zu gestalten ist die Aufgabe des evangelischen Protestantismus. Dazu gehört, daß weder von der Weitherzigkeit der in Jesu Christo lebendigen Reichsgottes-Idee, noch von der historischen Bedeutung der durch die Jüngerschaft Christi gebildeten Kirche Etwas verloren gehe. Für das Erstere ist Zwingli, für das Zweite Luther eingetreten. Mit Verkleinerung des Einen oder des Anderen wird nur die Unfähigkeit bewiesen, evangelisch-protestantisch zu denken. Die Lösung der Aufgabe ist eine That der Gerechtigkeit gegen Beide.

Der Endzweck der Predigt vom Reiche Gottes liegt in den einzelnen Menſchen. Dieſe ſollen erlöſt werden aus den Banden der Sünde und der Furcht des Todes; ſie ſollen ſelig werden. Iſt nun die Kirche die weltgeſchichtliche Form und als ſolche Vermittlerin des Reiches Gottes auf Erden, ſo erfüllt ſie ihre Aufgabe in dem Maße, als ſie die ganze Menſchheit zu Kindern des Reiches macht, und als demgemäß in ihr die ganze Menſchheit ſich als Heilsgemeinſchaft, als Volk Gottes darſtellt. Von dieſer Seite aus angeſehen, iſt eine jede einzelne Kirche danach zu beurtheilen, ob ihre Angehörigen den Typus der Kinder Gottes an ſich tragen, und als weſentliches Kriterium der Chriſtlichkeit einer Kirche muß uns in dieſer Hinſicht die Sitte gelten. „An ihren Früchten ſollt Ihr ſie erkennen.“ Die Zeit der Orthodoxie bildete daher auf dem reformirten Gebiete die Kirchenzucht aus. Unſere Zeit will ſich die letztere nicht mehr gefallen laſſen. Als Surrogat, aber nicht als Aequivalent iſt die öffentliche Meinung an die Stelle der Kirchenzucht getreten. Es iſt nicht undenkbar, daß ſich eine unter dem Einfluß chriſtlicher Lebensauffaſſung ſtehende öffentliche Meinung bilde, welche in freierer Weiſe die Wirkſamkeit der Kirchenzucht erſetze. Jedenfalls darf nicht die Kirchenzucht als ſolche und in einer beſtimmten hiſtoriſchen Form zum Kriterium der Chriſtlichkeit einer Kirche gemacht werden; ſondern dieſes iſt, allgemein gültig ausgedrückt, nur die Sitte ſelbſt als die natürliche Aeußerung der Heilsgemeinſchaft reſp. der Sündhaftigkeit innerhalb eines beſtimmten Kreiſes.

Die einzelnen Menſchen aber, welche die Kirche bilden, ſind, auch ſofern ſie zum Reiche Gottes gehören, doch nicht an ſich dieſes ſelber; ſondern dieſes ſtellt ſich nur in ihnen dar, weil das Reich Gottes nach vorherrſchendem bibliſchen Sprachgebrauche die Herrſchaft der Ordnungen Gottes in der vernunftbegabten und zur Sittlichkeit angelegten Schöpfung iſt. Die Kirche entſpricht daher nicht ſowohl in ihren einzelnen Mitgliedern als vielmehr in denjenigen Ordnungen, durch welche ſich dieſe zur kirchlichen Gemeinſchaft vereiniget haben, dem Reiche Gottes, und nach dieſer Seite iſt die Chriſtlichkeit einer Kirche nach ihrem Bekenntniſſe, nach ihrem Cultus und nach ihrer Verfaſſung zu beurtheilen.

Es ist einseitig und von allen schlimmen Folgen der Einseitigkeit begleitet, wenn alles Gewicht nur auf die reine Lehre gelegt wird, und auch wenn die Gnadenmittel noch hinzugenommen werden, so fehlt doch viel daran, daß auch nur nach dieser Seite hin hiemit die Kriterien vollständig angegeben seien. Denn die Lehre ohne das Gegengewicht des Gottesdienstes und der Verfassung ist viel eher trennend als vereinigend, und wenn aus der Gesammtheit des Cultus nur die Gnadenmittel herausgehoben werden, so faßt sie die Mehrzahl auch wiederum nur von Seite der darüber aufgestellten dogmatischen Bestimmungen, und so repräsentiren dann gerade Wort und Sacrament statt der Gnaden- und Heilsmittel, die sie sein sollten, in Wahrheit nur das Schibboleth für eine in besonderem Sinne sich als Volk Gottes wissende Partei. Was der Kirche den Charakter als Heilsanstalt verleihen und sie zur Wirksamkeit nach dieser Richtung hin befähigen sollte, Das schlägt in ein Merkmal der Heilsgemeinschaft um und dient statt zur Wirkung auf die Welt zur Absonderung von derselben.

Viel umfassender und von tiefstem Verständnis zeugend ist die Aufzählung der sieben Sacramente, an denen nach Luther (von den Conciliis und Kirchen) das heilige christliche Volk erkannt werden könne, nämlich: Wort Gottes, Taufe, Abendmahl, Schlüsselgewalt, Kirchendieneramt, Gebet und Kreuz. In diesen sieben Kennzeichen sind kirchliche Sitte, Bekenntnis, Gottesdienst und Verfassung vereiniget. Den Cultus als äußerliche Ordnung will zwar Luther unter seinen Sacramenten nicht verstanden wissen. Ich kann mich daher nicht einfach nur auf Luther für meine Auffassung berufen. Was aber hier an ihm so sehr beachtenswerth ist, Das ist die trotz aller Neigung zu exclusivem Lehrzwang doch immer wieder sich Bahn brechende Einsicht, die das unveräußerliche Wesen der Kirche constituirenden Merkmale bestänben nicht bloß in Wort Gottes und Sacramenten, sondern es müßten dazu auch Elemente der Verfassung (Schlüsselgewalt und Kirchendieneramt) und specifisch christliche Sitte (Gebet und Kreuz) gehören. Luther zieht, wie allbekannt, abstrakten Begriffen concrete Anschauungen vor. So nennt er auch hier Dinge, welche sowohl in die eine als in die andere Kategorie rubricirt werden können,

wie es ja herauszukommen pflegt, wenn man lieber anschaulich und populär, als in scharfen Begriffen schreibt. Das Gebet ist wie die Sacramente Cultusbestandtheil; es ist aber zugleich auch religiöse Sitte, wie die reformirten Katechismen es sehr gerne als das vornehmste unter den christlich guten Werken darstellen, ja wohl auch die Lehre von den guten Werken ganz an die Lehre vom Gebet anschließen, und so ist das Wort Gottes, außerdem daß es dem Bekenntnis zu Grunde liegt, als Predigt ebenfalls ein Stück des Gottesdienstes. Wir ziehen es deßhalb vor, anstatt mannigfaltig zu rubricirender Dinge bloße Kategorien als Kriterien der Kirchlichkeit zu nennen, um einen für Alles, was Kirche heißt, gültigen Maßstab zu gewinnen. Ob dieses oder jenes Bekenntnis das echt christliche sei, Das ist im einzelnen Falle controvers. Reden wir von Demjenigen, was so wesentlich zur Kirche gehört, daß eine Kirche ohne dasselbe nicht gedacht werden kann, so dürfen wir nichts Controverses nennen, sondern nur das Wesen, über dessen Qualität die Controverse entstanden ist. Im vorliegenden Falle ist Dies nur schlechthin das Bekenntnis, das möglicher Weise sich auf eine gemeinsame Agende, einen gemeinsamen Katechismus und ein gemeinsames Gesangbuch, vielleicht auch auf noch weniger beschränkt. Die bestimmten einzelnen cultischen Formen sind ebenfalls das Controverse. Darum will sie Luther nicht als Kennzeichen des Volkes Christi verwerthet wissen; seine Thesis ist sogar, daß sie nur ein äußerliches Ding seien. Aber ohne Cultus kann er sich das heilige Volk doch auch nicht denken, und so nennt er denn cultische Bestandtheile, von welchen es ihm gar nicht in den Sinn kömmt, daß sie könnten controvers werden. Wir begnügen uns aber auch hier mit der Angabe der bloßen Kategorie, und in gleicher Weise urtheilen wir über Schlüsselgewalt und Kirchendieneramt und stellen statt Dessen nur ganz allgemein eine Verfassung als Forderung für die Kirche hin.

So reduciren sich uns, Alles in Allem genommen, die unveräußerlichen Merkmale, durch deren Zusammenbestehen erst eine Kirche als solche begründet wird, auf die Forderung einer eigenthümlichen Sitte, eines eigenthümlichen Cultus, einer eigenthümlichen Verfassung und eines eigenthümlichen Bekenntnisses.

Wollte nun aber hiegegen eingewendet werden, daß alle diese Merkmale auch auf außerchriſtliche Religionsgemeinſchaften zutreffen können und demnach das eigenthümlich Chriſtliche, das doch der Kirche eigene, nicht ausdrücken, ſo iſt zu erwiedern, daß in der ganzen Erörterung der Ausdruck Kirche nur für eine geſchichtlich mit Jeſu Chriſto zuſammenhangende religiöſe Geſellſchaft gebraucht worden und daß derſelbe auch im allgemeinen Sprachgebrauch lediglich einer ſolchen vorbehalten iſt. Natürlich, daß dieſe Kriterien nur formaler Art ſind und erſt dadurch in nutzbare Anwendung kommen, daß ſie mit dem chriſtlichen Princip zuſammengebracht und ſo materiell erfüllt werden. Das chriſtliche Princip iſt aber eben das Controverſe. Die Wiſſenſchaft kann, wenn ſie einen allgemein gültigen Maßſtab zur Prüfung des Werthes der einzelnen Kirchen ſucht, nicht von vornherein ſich einer einzelnen Kirchenform gefangen geben; ſondern ſie hat ihre Schuldigkeit gethan, wenn ſie den Begriff ſo weit zergliedert, daß ſie nur noch die nothwendigen Merkmale nach Ausſcheidung alles Zufälligen beibehält, dieſe aber vollſtändig nachweiſt. Nun kann ſie ſagen: Wer einer Kirche angehört, welche auf das eine oder das andere dieſer Momente kein Gewicht legt, Der gehört einer mangelhaften Kirche an. Die Aufgabe, die ſich jede Kirche zu ſtellen hat, liegt klar vor: nach allen vier Seiten hin das in Jeſu Chriſto erſchienene religiöſe Princip möglichſt vollſtändig und möglichſt intenſiv zur Darſtellung zu bringen und wirken zu laſſen. Der Uebertritt aus einer Kirche zu einer anderen iſt inſoweit gerechtfertigt reſp. geboten, als nicht bloß in einem Punkte (woran ſich der Fanatiker genügen läßt), ſondern in allen vier Hinſichten die Kirche, in welcher man ſteht, eine ganz andere Auffaſſung und Ausprägung des chriſtlichen Princips zeigt, als welcher man ſelber nach verſtändiger und gewiſſenhafter Prüfung anzugehören ſich gedrungen fühlt, und als die andere Kirche allſeitig die Garantie bietet, die gewünſchte Heilsgemeinſchaft zu gewähren und als Heilsanſtalt auf Reinigung und Vertiefung der eigenen Chriſtlichkeit zu wirken.

Auch deßhalb kann uns aus der Anwendbarkeit unſerer kirchlichen Kriterien in Bezug auf außerchriſtliche Religionsgemeinſchaften kein Vorwurf erwachſen, weil die chriſtliche Kirche als die welt-

liche Geſellſchaftsform der abſoluten Religion gerade nichts Apartes, ſondern nur das Allgemeingültige in reinſter Qualität haben kann. Es verhält ſich hiemit ähnlich wie mit dem Religionsbegriff, der deßhalb auch für das Chriſtenthum richtig iſt, weil er ſich auf alle Religionen anwenden läßt. Allgemeine Begriffe ſind immer bloße formale Begriffe, die ihren materiellen Werth reſp. Unwerth durch die concrete Anwendung bekommen.

Wichtiger aber als dieſe Bemerkungen, die ich unterdrückt hätte, wenn ich nicht wüßte, daß ſie gegenüber manchen angeſehenen Theologen doch immer noch nothwendig ſind, iſt es mir hervorzuheben, daß in all dieſen Merkmalen, um mit Luther zu reden, nur äußerliche Dinge gegeben ſind. Hier ſcheidet ſich mein Weg auf das Schärfſte von der Sprach- und Denkweiſe der Reformatoren, die das Widerſprechende zuſammendachten und dem Undenkbaren zu einem Jahrhunderte hindurch gültigen Ausdruck verhalfen. Die ganze bisherige Erörterung des proteſtantiſchen Dogma's von der unſichtbaren Kirche hat den Beweis geliefert, daß einerſeits die reformatoriſche That von Zwingli und Luther ganz weſentlich in der theoretiſchen und praktiſchen Behauptung ruhte, die ſichtbare römiſch-katholiſche Kirche ſei kein Glaubensobjekt und überhaupt ſei nichts Sichtbares das eigentlich Heilſpendende, daß aber andererſeits die im Gegenſatz gegen die ſichtbare Kirche aufgeſtellte Lehre ein Widerſpruch in ſich ſelber iſt, der ſich nur dann löſt, wenn die unvereinbaren Begriffe getrennt und jeder nur in ſeiner Sphäre geltend gemacht werden, die Kirche als ein äußerliches Ding, das unſichtbare Glaubensobjekt als das Reich Gottes. Aus dem reformatoriſchen Princip ſelber heraus erſteht die Nothwendigkeit, das proteſtantiſche Dogma von der unſichtbaren Kirche ſowohl in der zwingliſchen als in der lutheriſchen Faſſung aufzulöſen und das nur Gott bekannte Volk Gottes, für das Zwingli, wie die geiſtige Heilsanſtalt, für die Luther die unſichtbare Kirche poſtulirte, in dem Reiche Gottes zu ſuchen, die Kirche dagegen als die weltliche und darum nothwendig in veränderlichen und vergänglichen Geſtalten ſich bewegende Erſcheinung dieſes Reiches, ſofern es durch Chriſtum uns vollkommen geoffenbaret worden iſt, zu faſſen. Die Kritik, deren Reſultat dieſe Umbildung des reformatoriſchen Gedankens iſt, gieng von den

reformatorischen Grundvoraussetzungen selber aus. Sie hat sich uns vermittelst Betrachtung der Geschichte und der neutestamentlichen Gedanken und Ausdrücke ergeben. Sie ist also denselben Weg gegangen, welchen die Reformatoren vorgezeichnet haben und welcher immer muß eingeschlagen werden, wenn kirchliche Lehrbestimmungen aus dem Princip des Christenthums selber heraus eine Revision erfahren sollen.

Drittes Capitel.

Kirche und Staat.

Bis hieher haben wir uns der Betrachtung der Kirche als eines im Staatsverbande ſtehenden und dadurch mannigfachen Complicationen ausgeſetzten Inſtitutes noch entſchlagen. Wir dürfen aber der Frage nicht aus dem Wege gehen, wie die Kirche durch die Beziehungen, in denen ſie zum Staate ſteht, beeinflußt werde, ſowohl was ihre einzelnen conſtitutiven Merkmale, als was das in ihr ſelbſt vorhandene Verhältnis zwiſchen Heilsgemeinſchaft und Heilsanſtalt anlangt. So lange wir von einer unſichtbaren Kirche reden, befinden wir uns als Kirchenglieder immer dem Staate, als Staatsglieder der Kirche gegenüber in dem Zuſtande des böſen Gewiſſens; denn jeweils unterſchlagen wir Etwas, was wir herausgeben ſollten. Was wir mit dem „unſichtbar" meinen, geht den Staat Nichts an, und die Kirche iſt doch weltliche Form, alſo wie alles Weltliche, nicht außer Connex mit dem Staate zu denken. Was hingegen Kirche heißt, ſollte, auch wenn es unſichtbar genannt wird, vor dem Staate gerechtfertigt werden, und doch dürfen wir das Unſichtbare keiner heteronomen Geſetzgebung unterſtellen. Der conſequent durchgeführte Proteſtantismus entgeht zwar den Verwicklungen, welche ſich hieraus ergeben; aber das Dogma von der unſichtbaren Kirche iſt gerade der Ausdruck des inconſequent gebliebenen Proteſtantismus, und es liegt uns noch ob, zu beweiſen, daß die Forderungen, welche ſowohl die Religion an den Begriff

des alles Heil gemeinschaftlich und anstaltlich in sich schließenden Reiches Gottes, als der Staat an das in die Rechtssphäre fallende Institut der Kirche zu stellen hat, den Begriff der unsichtbaren Kirche auflösen als einen unhaltbaren, weil Unvereinbares und auf nicht zusammengehörenden Gebieten Liegendes zusammendenkenden, und daß wir demgemäß auch von dieser Seite zu einer Sonderung der verschiedenen Sphären zuzutheilenden Momente gedrängt werden.

I.

Der nothwendige Zusammenhang zwischen Kirche und Staat.

Wie immer die Organisation der Kirche gedacht werden mag, so lebt letztere, soweit sie Organismus ist, auch in der Sphäre des Rechtes. Von der Sitte mag Dies Mancher nicht gelten lassen; desto gewisser gilt es von der Verfassung, und mag auch das Bekenntnis noch so latitudinarisch gefaßt werden, so biegt der Cultus doch wieder in die Rechtssphäre ein, da er nicht bloß Anspruch auf Befolgung erhebt, sondern auch Anspruch auf Weihung gewisser besonders hervorragender Momente, wie Eintritt in die menschliche Gesellschaft, Schließung des Ehebundes, Bestattung der Verstorbenen verleiht. Ohne Rechtsverhältnisse läßt sich durchaus keine Kirche, am Allerwenigsten eine fanatische Sekte denken, deren Mitglieder sehr eifersüchtig über ihre Rechtsansprüche zu wachen pflegen. Zum Abendmahl läßt keine Kirche die Angehörigen anderer Denominationen zu, und wenn sie es thut, so declarirt sie ipso facto schon ihre unionistische Gesinnung, die doch immer nicht so weit geht, daß sie überhaupt keine Unterschiede mehr machte.

Damit ist aber auch schon der juristische, Rechte und Pflichten voraussetzende Charakter einer jeden Kirche als solcher erwiesen. Eben damit auch eine jede Kirche, als bestimmte und von anderen Kirchen sich unterscheidende, als eine der Aufgabe des Reiches Gottes durchaus ungenügende Form desselben. Ist im Reiche Gottes alles Heil beschlossen, so kann keine Kirche Dasselbe in gleichem Umfange von sich behaupten. Zwar die römische Kirche

ſagt es von ſich aus; aber indem ſie Dies thut, während ihr eigener Zuſtand ſie ſelber als in ſo hohem Grade heilsbedürftig darſtellt, offenbart ſie nur in ſchreiender Weiſe ihren eigenen Abfall von der Wahrheit, da ſie das chriſtliche Princip in ſein direktes Gegentheil verkehrt hat. Dieſes beſteht in der Zuſicherung des Heils an jeden auf dem Wege der Sinnesänderung dasſelbe Begehrenden ohne irgend welchen Particularismus*). Der chriſtliche Univerſalismus fordert daher und ſetzt voraus die rein menſchliche Geſinnung. Im römiſchen Katholicismus dagegen iſt der Univerſalismus auf die Negation der Berechtigung natürlicher Unterſchiede in der kirchlichen Ausprägung des Reiches Gottes bezogen und dafür gegenüber der Mannigfaltigkeit der im Reiche Gottes gleichgültigen Formen dieſer gegenüber ein formaliſtiſcher Particularismus aufgeſtellt und feſtgeſetzt worden. Man darf ſich nicht täuſchen laſſen. Was Aeußerung, was dem Nebenmenſchen ſinnlich wahrnehmbar iſt, was der Beurtheilung durch andere Menſchen unterſtellt werden kann, Das iſt eben deßhalb, weil es dieſen Charakter trägt, auch ein äußerliches Ding und darf deßhalb nicht als Maßſtab der Frömmigkeit und als Urſache des Heiles betrachtet werden. Zwar treibt die Frömmigkeit zur That und der Glaube zum Bekenntnis; aber ſo gewiß nicht die Werke, ſondern der Glaube ſelig macht, ſo gewiß hängt das Heil nur indirekt, nur ſo wie von den Werken, von dem Bekenntniſſe ab. Ohne Werke kann der Glaube nicht bleiben, wie die Sonne nicht ohne Licht. Ohne Bekenntnis wird er auch nicht bleiben; aber ein Bekenntnis in Worten iſt jedenfalls nur dann ſo viel werth als ein durch gute Werke vollbrachtes Bekenntnis, wann das Reden ſelber im vollen Sinn als eine That bezeichnet werden darf. Unter dem Geſichtspunkt des Heils betrachtet, iſt das in Worten beſtehende Bekenntnis alſo noch werthloſer als die guten Werke. Wollen wir das Heil nicht von Aeußerlichkeiten abhangen laſſen, ſo müſſen wir überhaupt den Aeußerungen der Frömmigkeit nur den Werth der Documentirung des Vorhandenſeins frommer Geſinnung zuerkennen, das Heil ſelber aber, abgeſehen von dieſem

*) Vgl. insbeſondere das Gleichnis vom Phariſäer und vom Zöllner Luc. 18, 9—14.

theils pädagogiſchen und asketiſchen, theils hiſtoriſch vermittelnden und conſervirenden, immer aber indirekten Werthe der Frömmigkeitsäußerungen für das Heil, von der Aufnahme in das Reich Gottes, alſo von dem Eintritt des bewußten Geiſteslebens in das Herrſchaftsgebiet der ſittlichen Ordnungen Gottes abhängig machen. Von dieſer allgemeinen Beurtheilung des Aeußerlichen dürfen wir auch nicht willkürlich dieſe oder jene Beſtimmung ausnehmen; ſondern Alles, was die Kirche im Unterſchied vom Reiche Gottes zur Kirche macht, iſt äußerliches Ding, Sitte, Verfaſſung, Cultus und Bekenntnis, und Dieſes alles kann daher weder im eigentlichen und ſtrengen Sinn als Heilsgrund, noch auch als genügende Darſtellung des Reiches Gottes betrachtet werden.

Wenn ich auf meinen in Worte gefaßten und nur vermittelſt derſelben, alſo vermittelſt eines Bekenntniſſes mir klar zum Bewußtſein kommenden Glauben einen Rechtsanſpruch auf meine Seligkeit gründe, anſtatt den Glauben gerade darin zu erkennen, daß er das Vertrauen auf die unverdiente Gnade iſt und dieſer als unverdienter ſich bewußt bleibt, ſo habe ich das weſentlich evangeliſche Princip gefälſcht und bin auf judaiſtiſchen Standpunkt zurückgeſunken. Betrachte ich aber denſelben Glauben als Bekenntnis einer ganzen Genoſſenſchaft, ſo bekommt er ſofort für dieſelbe und alſo auch für jedes ihrer Mitglieder als Mitglied der Gemeinſchaft einen juriſtiſchen Charakter. Gott gegenüber verleiht mir der Glaube, auch wenn ich dieſen in der Kirche cultiſch oder auf einer Synode kirchenregimentlich bekenne, nicht den mindeſten Rechtsanſpruch. Der Glaube als ſeligmachender iſt und bleibt die Negation des juriſtiſchen Rechtes, die Anerkennung der unverdienten Gnade und das Vertrauen auf dieſelbe, und nur ſo kömmt er dem Individuum Gott gegenüber zu Gute. Zur Kirchengemeinſchaft aber kann ich nicht dadurch gelangen, daß ich dieſen Glauben habe, ſondern dadurch, daß ich ihn bekenne. Vor meinen Nächſten, die niemals Herzen und Nieren prüfen können, legitimirt mich alſo nicht der Glaube ſelbſt, ſondern nur deſſen Bekenntnis. Ich kann deßhalb überhaupt nicht in eine kirchliche Gemeinſchaft eintreten; oder ich muß mich dazu verſtehen, den Glauben in einer Weiſe anzunehmen, welche ſeinen heilskräftigen Charakter dahingeſtellt ſein läßt, um ihn zu einem rechtlichen Ding zu machen.

Ohne dieſe Umſetzung des Glaubens aus der religiöſen in die juriſtiſche Sphäre kann keine Kirche beſtehen, umfaſſe ſie nun das Gebiet des römiſchen Katholicismus oder das Gebiet der allerneuſten Ausgeburt amerikaniſchen Sektengeiſtes. Die Kirche iſt alſo, ſo nothwendig ſie aus dem Chriſtenthum hervorgeht und ſo wenig ſich dieſes ohne ſie erhalten würde, doch im Unterſchiede von dem Reiche Gottes als einem religiöſen Begriffe ein Begriff von weſentlich juriſtiſchem Charakter.

Sehe ich auf den Cultus, ſo trete ich, indem ich denſelben im Geiſt und in der Wahrheit übe, in lebendige Beziehung zu Gott und bethätige meine Frömmigkeit, theils mich für mich ſelbſt, theils Andere mit mir, theils mich an Anderer Andacht erbauend. Die cultiſche Handlung, lediglich als einzelne und in ihrem Vollzuge betrachtet, iſt eine Frömmigkeitsäußerung, welche den Begriff der Kirche gar nicht vorausſetzt. Denn wir können uns eine ganz zufällig zuſammengewürfelte Geſellſchaft durch irgend eine Veranlaſſung zu gemeinſchaftlicher cultiſcher Handlung vereinigt denken und uns vorſtellen, daß die einzelnen Glieder der Geſellſchaft, wie ſie verſchiedenen kirchlichen Genoſſenſchaften angehörten, nachher wieder auseinandergehen und außer allem cultiſchen Zuſammenhange bleiben. Für den Moment wird die Macht des religiöſen Gefühles eine gemeinſchaftliche und erbauungskräftige cultiſche Form erzeugen*). Will ich aber regelmäßig mit Anderen gemeinſchaftlichen Gottesdienſt halten, ſo muß ich zuerſt mich mit ihnen über eine Form desſelben, welche der ganzen Geſellſchaft gewiſſe und feſt normirte Pflichten und Rechte verleiht, verſtändigen, und in dem Momente habe ich den Cultus juriſtiſch beſtimmt. In der Ausübung des feſtgeſetzten Cultus, der beſtimmten einzelnen cultiſchen Formen kann die individuelle Frömmigkeit wieder ganz und unbeeinträchtigt ſich geltend machen; in den Beziehungen der einzelnen Glieder der cultiſchen Gemeinſchaft zu einander iſt der Cultus eine Rechtsangelegenheit geworden. Die Kirche iſt als Kirche vermöge des von ihr gepflegten Cultus ein Rechtsinſtitut.

In Bezug auf die Verfaſſung möchte es geradezu ſchwer

*) Solcher Geſtalt ſind etwa die freien gottesdienſtlichen Vereinigungen an Badeörtern, welche keinen ſtändigen Geiſtlichen beſitzen.

halten, eine Seite herauszufinden, nach welcher sie der Kirche einen nicht wesentlich juristischen Charakter verleiht. Setzen wir als das Grundgebot der christlichen Gemeinschaft nach Joh. 13, 34 die Liebe, so sind wir schon innerhalb des specifisch kirchlichen Gebietes. Für das Reich Gottes folgt Alles selbstverständlich aus diesem einen Princip, weil die Liebe im Reiche Gottes nicht als jenes traurige Schattenbild der echten Liebe gedacht werden kann, welches als Verkleidung des Egoismus unter den Menschen umgeht. Die Liebe, von welcher der Erlöser spricht, ist unabtrennbar von der sittlichen Gesinnung, von der Heiligkeit und Gerechtigkeit. In den menschlichen Verhältnissen dagegen, wie sie sich unter dem Einflusse der Sünde gebildet und entwickelt haben, streiten immer verschiedene Interessen den Kampf um's Dasein, und jede Aufrechterhaltung der Ordnung kann nur durch Aufstellung und Geltendmachung juristisch gültiger Normen durchgesetzt werden. Zur Kirche gehöre ich also nicht vermöge Dessen, wodurch ich zum Reiche Gottes gehöre. Bin ich auch der Liebe bar, halte mich aber innerhalb der gesetzlichen, durch die Verfassung gezogenen Schranken, so kann mich Niemand aus der Kirche hinausweisen, und gerade Diejenigen, welche außer der Legalität noch andere Merkmale der Kirchlichkeit praktisch geltend machen wollen — sind die Katharer und die Albigenser, die Huß und die Savonarola.

Ganz dem juristischen Gebiet entzogen scheint die Sitte. Sie entspricht auf der Seite des Thuns dem Bekenntnisse auf der Seite des Vorstellens. Betrachte ich nur das persönliche Verhalten des Menschen in Bezug auf den Zusammenhang der Sitte mit der Gesinnung, so gelange ich nur zu einem Urtheil über die Folgerichtigkeit des Charakters, über den Werth, den der Mensch als sittliches Wesen besitzt. Damit ist aber über das Recht oder Unrecht, mit welchem er dieser bestimmten Genossenschaft zugezählt wird oder sich selber zuzählt, noch gar Nichts ausgesagt. Ich kann überhaupt auf diesem Wege zu gar keiner hierauf sich beziehenden Entscheidung gelangen. Erst wenn ich die Uebereinstimmung der persönlichen Lebensführung mit dem Durchschnittsmaße der aus der besonderen kirchlichen Lebensauffassung fließenden sittlichen Beschaffenheit constatirt habe, ist es mir möglich, den Menschen dem kirchlichen Kreise als einen demselben sittlich an-

Ohne dieſe Umſetzung des Glaubens aus der religiöſen in die juriſtiſche Sphäre kann keine Kirche beſtehen, umfaſſe ſie nun das Gebiet des römiſchen Katholicismus oder das Gebiet der allerneuſten Ausgeburt amerikaniſchen Sektengeiſtes. Die Kirche iſt alſo, ſo nothwendig ſie aus dem Chriſtenthum hervorgeht und ſo wenig ſich dieſes ohne ſie erhalten würde, doch im Unterſchiede von dem Reiche Gottes als einem religiöſen Begriffe ein Begriff von weſentlich juriſtiſchem Charakter.

Sehe ich auf den Cultus, ſo trete ich, indem ich denſelben im Geiſt und in der Wahrheit übe, in lebendige Beziehung zu Gott und bethätige meine Frömmigkeit, theils mich für mich ſelbſt, theils Andere mit mir, theils mich an Anderer Andacht erbauend. Die cultiſche Handlung, lediglich als einzelne und in ihrem Vollzuge betrachtet, iſt eine Frömmigkeitsäußerung, welche den Begriff der Kirche gar nicht vorausſetzt. Denn wir können uns eine ganz zufällig zuſammengewürfelte Geſellſchaft durch irgend eine Veranlaſſung zu gemeinſchaftlicher cultiſcher Handlung vereinigt denken und uns vorſtellen, daß die einzelnen Glieder der Geſellſchaft, wie ſie verſchiedenen kirchlichen Genoſſenſchaften angehörten, nachher wieder auseinandergehen und außer allem cultiſchen Zuſammenhange bleiben. Für den Moment wird die Macht des religiöſen Gefühles eine gemeinſchaftliche und erbauungskräftige cultiſche Form erzeugen*). Will ich aber regelmäßig mit Anderen gemeinſchaftlichen Gottesdienſt halten, ſo muß ich zuerſt mich mit ihnen über eine Form desſelben, welche der ganzen Geſellſchaft gewiſſe und feſt normirte Pflichten und Rechte verleiht, verſtändigen, und in dem Momente habe ich den Cultus juriſtiſch beſtimmt. In der Ausübung des feſtgeſetzten Cultus, der beſtimmten einzelnen cultiſchen Formen kann die individuelle Frömmigkeit wieder ganz und unbeeinträchtigt ſich geltend machen; in den Beziehungen der einzelnen Glieder der cultiſchen Gemeinſchaft zu einander [illegible] der Cultus eine Rechtsangelegenheit geworden. Die [illegible] als Kirche vermöge des von ihr gepflegten Cultus [illegible]

In Bezug auf die Verfaſſung mö[illegible]

*) Solcher Geſtalt ſind etwa die fr[illegible] an Badeörtern, welche keinen ſtändigen [illegible]

halten, eine Seite herauszufinden, nach welcher sie der Kirche einen nicht wesentlich juristischen Charakter verleiht. Setzen wir als das Grundgebot der christlichen Gemeinschaft nach Joh. 13, 34 die Liebe, so sind wir schon innerhalb des specifisch kirchlichen Gebietes. Für das Reich Gottes folgt Alles selbstverständlich aus diesem einen Princip, weil die Liebe im Reiche Gottes nicht als jenes traurige Schattenbild der echten Liebe gedacht werden kann, welches als Verkleidung des Egoismus unter den Menschen umgeht. Die Liebe, von welcher der Erlöser spricht, ist unabtrennbar von der sittlichen Gesinnung, von der Heiligkeit und Gerechtigkeit. In den menschlichen Verhältnissen dagegen, wie sie sich unter dem Einflusse der Sünde gebildet und entwickelt haben, streiten immer verschiedene Interessen den Kampf um's Dasein, und jede Aufrechterhaltung der Ordnung kann nur durch Aufstellung und Geltendmachung juristisch gültiger Normen durchgesetzt werden. Zur Kirche gehöre ich also nicht vermöge Dessen, wodurch ich zum Reiche Gottes gehöre. Bin ich auch der Liebe bar, halte mich aber innerhalb der gesetzlichen, durch die Verfassung gezogenen Schranken, so kann mich Niemand aus der Kirche hinausweisen, und gerade Diejenigen, welche außer der Legalität noch andere Merkmale der Kirchlichkeit praktisch geltend machen wollen — sind die Katharer und die Albigenser, die Huß und die Savonarola.

Ganz dem juristischen Gebiet entzogen scheint die Sitte. Sie entspricht auf der Seite des Thuns dem Bekenntnisse auf der Seite des Vorstellens. Betrachte ich nur das persönliche Verhalten des Menschen in Bezug auf den Zusammenhang der Sitte mit der Gesinnung, so gelange ich nur zu einem Urtheil über die Folgerichtigkeit des Charakters, über den Werth, den der Mensch als sittliches Wesen besitzt. Damit ist aber über das Recht oder Unrecht, mit welchem er dieser bestimmten Genossenschaft zugezählt wird oder sich selber zuzählt, noch gar Nichts ausgesagt. Ich kann überhaupt auf diesem Wege zu gar keiner hierauf sich beziehenden Entscheidung gelangen. Erst wenn ich die Uebereinstimmung der persönlichen Lebensführung mit dem Durchschnittsmaße der aus der besonderen kirchlichen Lebensauffassung fließenden sittlichen Beschaffenheit constatirt habe, ist es mir möglich, den Menschen dem kirchlichen Kreise als einen demselben sittlich an-

gehörigen zuzusprechen, und der Betreffende selber kann seine persönliche Zugehörigkeit ebenfalls nicht nach seiner sittlichen Selbstschätzung beurtheilen, sondern erst wann er den Maßstab, nicht des individuellen Werthes, sondern des in der Genossenschaft gültigen Ideals an sich selbst angelegt hat. Dadurch tritt das sittliche Ideal, also auch überhaupt das Sittengesetz als ein äußerliches und ursprünglich fremdes dem Individuum gegenüber. Es ist nicht mehr ein sittliches Princip, sondern ein historisch zur Macht gelangtes Gesetz, was den Urtheilsspruch erläßt, und auch hier ist das reine Gebiet des Reiches Gottes verlassen und das juristische Gebiet betreten. Die Sitte als Merkmal positiver Kirchlichkeit ist nicht mehr ein rein und lediglich sittlicher, sondern ein juristischer Begriff. Als Organismus und Gesellschaft wendet die Kirche selbst die Sitte dem Rechtsgebiete zu.

Und doch widerstrebt es dem Christen, die Kirche nur als Rechtsinstitut zu betrachten. Gehören denn Predigt, Seelsorge, Unterricht nicht ebenso wesentlich zu ihrem Begriffe, und sind Dies auch Rechtsinstitutionen, sofern sie kirchlich organisirt sind? Mit letzterer Einschränkung, nämlich als kirchlich organisirte, ganz gewiß, als Das, was sie ihrem Inhalte nach und abgesehen von der kirchlichen Organisation sind, nein. Die Kirche hat überhaupt dieses Eigenthümliche an sich, daß sie ihrem Inhalte nach kein Rechtsinstitut, ihrer Form nach dagegen allerdings ein solches ist. In keiner Weise soll Dies verstanden werden, als ob sie also ihrem Wesen nach unsichtbar, ihrer Erscheinung nach sichtbar sei. Diese Ausflucht ist für uns gar nicht vorhanden, weil wir Etwas erst dann Kirche nennen können, wann es ein sei es auch nur irgendwie Organisirtes und zwar für den Zweck des Bestehens in der Welt Organisirtes ist. Wir müssen also gerade Das, was Etwas zur Kirche macht, d. h. demnach das Wesen der Kirche, in dem Ineinander von Welt und Reich Gottes erkennen und dürfen nicht anders von einem unsichtbaren Wesen der Kirche reden, als wir etwa von einem unsichtbaren Wesen irgend eines nur in sichtbarer Weise real vorhandenen Dinges, d. h. von dessen Begriffe sprechen. Real ist die Kirche immer nur als Rechtsinstitut. Der bloße Begriff der Kirche ist auch bloßes Gedankending, beim einen Dogmatiker so, beim anderen anders, überhaupt

nur in der Theorie vorhanden. Unſichtbar real dagegen und vermittelſt der Kirche ſichtbar real ſich ausgeſtaltend iſt nicht eine bloß dogmatiſch gedachte Kirche, ſondern das Reich Gottes und nur dieſes.

Damit iſt uns nun allerdings auch der Weg ſchon zum Voraus bezeichnet, den wir zu gehen haben, um zu einer richtigen Beurtheilung des Verhältniſſes zwiſchen Kirche und Staat zu gelangen. Gemeinhin werden Kirche und Staat als Gegenſätze in der Weiſe gefaßt, daß die Kirche die himmliſchen, der Staat die irdiſchen Intereſſen zu wahren habe. Nach unſerer hiſtoriſch-exegetiſchen Unterſuchung können wir dieſe Unterſcheidung nur als eine durchaus falſche bezeichnen. Der Staat iſt allerdings nur denkbar auf der Grundlage weltlichen Gemeinſchaftslebens, die Kirche jedoch nicht weniger. Auch die Kirche iſt nur eine weltliche Form für Anſtrebung überweltlicher Intereſſen. Darum iſt es ein in ſeinen praktiſchen Erfolgen immer nur zur Verwirrung führendes Unterfangen, wenn die Kirche ſich gebärdet, als ob ſie unweltlich wäre. Nein, ſie iſt ihrer Natur, ihrem Weſen nach weltlich, ſo weltlich wie der Staat, wie die ſichtbare Schöpfung, wie die den Geiſt zur Erſcheinung bringende Materie, und wenn ſie dieſe Weltlichkeit verleugnet, ſo wird ſie zur Heuchlerin, gegen die ſich die Welt, welche ſich ihrer Natur nicht ſchämt, mit Recht als gegen eine unwürdige Carricatur erhebt. Die Welt iſt Gottes Schöpfung, und wenn der Apoſtel ſchreibt, wir ſollen die Welt nicht lieb haben, ſo meint er entweder nur eine verderbte Welt, welche nicht mehr lediglich Gottes Schöpfung iſt, oder die Kirche als vorübergehende Exiſtenzform des Reiches Gottes iſt mit inbegriffen in dieſer Welt, und wir dürfen auch die Kirche nicht lieb haben, weil Alles, was in der Welt iſt, vergeht und vergehen muß.

Es kann nicht genug betont werden, daß das Heil nicht von der Kirche, ſondern von dem Reiche Gottes abhängt. Wer zu dieſer Einſicht hindurchgedrungen iſt, ſieht mit ruhigerem Gemüthe in den Wirrwarr der kirchlich-ſtaatlichen Kämpfe und Streitigkeiten hinein. So lange man noch Kirche und Reich Gottes identificirt, wäre es auch nur in der altproteſtantiſchen Formel der unſichtbaren Kirche, ſo legt man in den Streit die ganze Leidenſchaft des Kampfes um das eigene Seelenheil. Hat man

dagegen die Kirche als Dasjenige erkannt, was sie ist, so streitet man sich um sie nur noch mit dem Eifer, welchen man der Ausprägung für richtig erkannter Ideen in der weltlichen Darstellung zuzuwenden als erlaubt und zweckdienlich erachtet. Sein Gewissen weiß man dabei nicht mehr und nicht weniger betheiliget als bei politischen oder socialen Streitigkeiten. Es wäre ein nicht hoch genug anzuschlagender Fortschritt, wenn sich diese Erkenntnis namentlich in den gläubigen protestantischen Kreisen Bahn schaffen könnte; denn damit wäre die Grundlage zur Verständigung über die politische Seite des gegenwärtigen sogenannten Culturkampfes gegeben. Mannigfach bekömmt man ja den Eindruck, daß es für viele Protestanten Gewissenssache ist, in diesem Kampfe gegen den Staat Partei zu nehmen; aber es sind eben gebundene Gewissen, und man kann von einem höheren Standpunkt aus nicht genug beklagen, daß die Gewissen durch irrige dogmatische Vorstellungen praktisch irre geleitet werden. Sollte es so ganz unmöglich sein, die Gewissen von der Kirche frei zu machen und nur noch an das Reich Gottes zu binden? Sollte es unmöglich sein, die Menschen zu veranlassen, auch hier Gott zu geben, was Gottes, und dem Kaiser, was des Kaisers ist? Sollte es unmöglich sein, den Gläubigen zu zeigen, daß das Reich Gottes unangetastet bleibt, auch wenn sich die Kirche als Rechtsinstitut der Oberhoheit des Staates untergibt, der von Gott als Inbegriff aller Rechtsordnungen eingesetzt worden ist?

II.

Die freie Kirche.

Wir begegnen hier nun freilich sofort dem Schlagwort der freien Kirche im freien Staate. Lange ehe Cavour dasselbe aufgebracht hat, ist es von protestantischen Theologen als Lösung aller Schwierigkeiten der aus dem Zusammensein von verschiedenen Confessionen und einheitlichem Staate sich ergebende Lage dem modernen Freiheitsbewußtsein empfohlen worden. Schon Schleiermacher verlangt in den „Reden über die Religion" die Trennung

der Kirche vom Staate, und in den „Vorlesungen über praktische Theologie" widmet er S. 668 ff. diesem Gegenstande eine ziemlich ausführliche Betrachtung. Derjenige Theologe aber, an dessen Namen sich das Princip der Freikirche vorzugsweise anknüpft, und auf dessen Autorität auch eine noch bestehende église libre gegründet wurde, ist Alexander Vinet, der in seinem „Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de l'état, Paris 1842" die Gründe für die Trennung von Staat und Kirche am Vollständigsten und Anschaulichsten entwickelt und in den weitesten Kreisen am Erfolgreichsten für die Anerkennung des Princips des Freikirchenthums gewirkt hat.

In dem ersten Theil des genannten Buches erweist Vinet die Pflicht eines jeden Menschen, nicht bloß überhaupt mit seinen Ueberzeugungen nicht hinter dem Berge zu halten, sondern im Besonderen seine religiösen Ansichten zu bekennen. Der zweite Theil beschäftigt sich mit den Anstalten, soferne sie sich auf die Offenbarung der religiösen Ueberzeugungen beziehen. Vinet macht die Wahrnehmung, daß jede Kirche, sobald sie sich des Staatsschutzes erfreue, verfolgungssüchtig werde. S. 198: „Rien n'est dangereux comme un théologien puissant." Wolle man also nicht verfolgen, so müsse man auf den Staatsschutz verzichten. Die Religion könne aber auch nur eine individuelle Angelegenheit sein; denn sie sei eine Angelegenheit des Gewissens, und wenn man der Gesellschaft Gewissen zuerkenne, so entsage man eben damit auf das Recht des Gewissens im einzelnen Individuum. S. 215 f.: „La religion, pour rester religion, s'obstine donc à rester individuelle, puisqu'elle ne peut être sentie comme religion que par l'individu. Et si l'on objecte ici l'association religieuse, l'Église, notre réponse est facile. La société civile, quand elle se fait religieuse, nie l'individualité et par là même la religion: l'Église au contraire, part de la donnée de l'individualité, et c'est à cette condition, qu'elle mérite le nom de société religieuse." Die Religion sei aber auch als solche das den Augen der Nächsten Entzogene, und eben deßhalb könne sie nicht Sache der Gesellschaft sein, die sich, wie nun einmal die Welt sei, mit dem in die Augen Fallenden zu befassen habe. Daher, wenn das Individuum Religion habe, so könne die Ge-

ſellſchaft keine haben, und wenn dieſe, dann das Individuum nicht. Die Verfolgung ſei alſo immerhin der Beſchützung vorzuziehen. Für den Staat handle es ſich weder um die Wahrheit überhaupt, noch um dieſe von den Einzelnen bekannte Wahrheit im Beſonderen, ſondern um die ihm convenirende Wahrheit. Nur dieſe werde er als Staatsreligion ſchützen. Immer aber ſeien es einzelne Menſchen, in denen ſich der Staat verkörpere, und ſo werde er theils zum Schänder des Heiligthums, theils zum Verführer, und die Kirche ſei die Verführte. S. 232: „Ainsi le sacrilège et l'adultère, ce sont les deux caractères de l'alliance, suivant que l'on songe à l'État qui a porté la main sur un inviolable dépôt, ou à l'Église qui l'a livré.“ Die beiden Sphären, die kirchliche und die ſtaatliche, ſeien einander deßhalb gegenſeitig undurchdringlich, und jede nähere ſich der anderen mit dem Worte: Stirb oder tödte!

Die Einwürfe gegen dieſe Theorie hätten keine Bedeutung, ſofern ſie ſich nur darauf gründeten, daß in dieſer unvollkommenen Welt auch das beſte Syſtem nicht ohne Unannehmlichkeiten ſein könne. Vorzüglich aber werfe man den Grundſatz dagegen ein, daß der Staat den ganzen Menſchen darſtellen müſſe; alſo müſſe er auch die Kirche in ſich ſchließen*). Aber das Gewiſſen, als etwas Individuelles, könne doch niemals im Staate geſucht werden, und wenn der Staat nur der Menſch ohne das Gewiſſen ſei, ſo ſei er überhaupt nicht der Menſch. Der Staat könne aber die Kirche nur dann in ſich enthalten, wenn er zuvor ſelber Kirche geweſen ſei; denn die zeitlichen Eigenſchaften entſtünden aus den geiſtlichen, nicht umgekehrt. Schon weil nicht alle Menſchen in einem und demſelben Staate dieſelbe Religion haben, ſei der Staat nicht der Menſch ſchlechthin. Wenn man auch in den Staat hineingeboren werde, ſo ſolle man das Pflichtheft des einzelnen Aſſocié nicht unnöthig vergrößern und nicht hineinſchreiben, was nur Verpflichtung gegen Gott iſt. Man bedenke nie genug, was

*) Nach der jetzt beliebten Ausdrucksweiſe wäre es wohl verſtändlicher, wenn Vinet geſagt hätte, der Staat umfaſſe alle Culturzwecke und ſei, ſeinem Begriffe nach, nicht bloß als Rechtsſtaat, ſondern als Culturſtaat zu faſſen. Doch iſt Vinet's Ausdruck ſeinem ſpeciellen Argumentationszweck förderlicher.

der Staat in Wirklichkeit sei. S. 274: „L'État, au sens concret, c'est le gouvernement de la société (l'ensemble des pouvoirs qui régissent la société), et ce gouvernement, c'est un individu, ou plusieurs, ou un grand nombre, si l'on veut, unis, je consens, à le supposer, par une même croyance. Mais il n'importe pas qu'ils soient nombreux: les consciences ne s'additionnent pas et ne font masse ni poids contre les consciences, ils n'en valent qu'une; c'est toujours une opinion individuelle, qui se trouve accidentellement l'opinion d'un certain nombre d'hommes, et qui s'impose arbitrairement à toutes les autres.“ Der Staat könne nur entweder sich für inspirirt erklären oder die Majorität über die Wahrheit entscheiden lassen. Als Leib und Seele dürfe man Staat und Kirche nicht betrachten. Der Staat habe seine besondere Seele, ehe er in Verbindung mit der Kirche trete. Es handle sich darum immer nur um Knechtung des Staates durch die Kirche oder umgekehrt. Nur wo der sündlos vollkommene Mensch sich finde, könne von wahrhafter Einigkeit zwischen Staat und Kirche die Rede sein. Das Christenthum stellte als das Wesentliche des Religionsbegriffes die Freiheit und die Individualität hin. Es sei die definitive Ankunft der individuellen Religion. Daher wäre nur gegenseitiger Einfluß, aber auch nur im Geiste der Freiheit, zwischen Staat und Kirche möglich. Durch die in den Augen der Welt immer thörichte Natur des Evangeliums, durch seine Excentricitäten und durch sein Wohlgefallen an dem Prekären sei das Christenthum unfähig, Staatsreligion zu werden, und wo es dennoch als solche proclamirt worden, da habe es sich auch sofort verschlechtert und seine göttliche Natur dran gegeben. Der Einwurf, daß die religiöse Familie ja auch eine etablirte Kirche und ein Staat im Kleinen sei, gelte nicht; denn in ihr wachse man zur Mündigkeit heran, die dem Individuum in der Staatskirche ewig vorenthalten bleibe. Sage man aber, auch der Staat müsse auf Religion gegründet sein, so übersehe man bei der richtigen Behauptung, daß Alles Gott angehöre, nur das Eine, daß Gott lediglich und einzig und allein durch das Gewissen in den Menschen eingehen könne, d. h. durch die Individualität und die Freiheit.

Wie diese theoretischen Einwürfe, so lösen sich auch die prak-

tiſchen, die von der Anſicht ausgehen, daß Staat und Kirche einander gegenſeitig bedürfen. Es könne ſich bei der Frage, ob die Kirche den Staatsſchutz bedürfe, nur um die wahre Religion und die wahre Kirche [!] handeln. Außerhalb des Chriſtenthums natürlich ſei die Allianz zwiſchen Religion und Politik wohl zu begreifen. Für die wahre Religion aber, deren innerſtes Weſen in der Freiheit, Spontaneität und Unabhängigkeit gegründet ſei, ſuche man vergebens irgend Etwas, was ihr der Staat geben könnte. Himmliſche Gaben beſitze er nicht, und zeitliche Vortheile dürfe ſie nicht annehmen. Wenn alſo die Frage geſtellt werde, ob die Kirche nicht des Staatsſchutzes bedürfe, ſo ſei ſchon das Weſen der Religion verleugnet. S. 332: „Une religion qui se demande si elle n'a pas besoin du pouvoir civil confesse qu'elle n'a pas foi en elle-même.“ Die Befriedigung ihrer materiellen Bedürfniſſe wolle und dürfe ſie nur vom Glauben erwarten. S. 333: „Pour que la religion soit l'oeuvre de Dieu, il faut qu'elle ne soit pas la nôtre.“ Man müſſe wiſſen, ob die ſogenannten Gläubigen an Gott oder an den Staat glauben. Beſſer eine prekäre Lage, als eine Staatsunterſtützung, die die Luft in der Kirche nur dick und ungeſund machen könne. Das Chriſtenthum ſei aber vor ſeiner Verbindung mit dem Staate vermögend geweſen, denſelben zu überwinden. Was nunmehr wahrhaft Religiöſes geſchehe, vollbringe die Kirche nicht mit, ſondern trotz der Staatsunterſtützung, die ihr auch gar nicht um der geiſtlichen, ſondern um der zeitlichen Intereſſen willen gewährt werde. Die Staatskirche im eigentlichen Sinn ſei eine Erfindung der Reformation, die vor ihren eigenen Principien erſchrocken ſei. Entgegne man, das Individuum werde, einmal die Trennung zugegeben, von einer Nüance zur anderen, von einer Trennung zur anderen fortſchreiten und ſchließlich die Kirche ganz auflöſen, ſo zeige dieſer Einwurf nur wieder die unberechtigte Verwechslung von Individualität und Individualismus. S. 368: „Qui vous a dit que l'individualité soit formée seulement de ce qui divise et isole, et non de ce qui lie et réunit?“ Die eifrigen Vertheidiger des Staatskirchenthums unter den Proteſtanten nehmen ihre Zuflucht zu katholiſchen Principien. Der Katholicismus ſei aber nur durch den Ultramontanismus in ſeiner Wahrheit; denn

er halte sich selbst für allgemein wie die Wahrheit selbst, indeß der Nationalismus örtlich sei wie die Meinung. Dem Ultramontanen müsse der Protestantismus das Ultramundane entgegenhalten.

Wie stehe es aber mit der Frage, ob nicht der Staat der Kirche bedürfe? Gewiß könne der Staat, um seinen höchsten Zweck, die Vervollkommnung und das Glück seiner Angehörigen, zu erreichen, der Kirche nicht entbehren. Aber zu verneinen sei die Behauptung, daß das Bedürfnis sich nur durch die Form der Vereinigung der beiden Anstalten befriedige. Nur die freie Kirche gründe sich auf die unveräußerlichen Grundlagen aller wahren Religion: Individualität und Spontaneität. Nur sie also könne dem Staate liefern, was er bedürfe: den ganzen, vollständigen, religiösen Menschen. Nur sie gewähre dem Menschen die Möglichkeit, die Religion zu suchen und zu finden, und suchen sei in Sachen der Wahrheit so wesentlich wie besitzen. Nur wer gezweifelt habe, glaube recht; nur nachdem man besiegt worden, sei man Sieger. S. 391: „Voilà, nous le convenons, le point délicat, l'endroit palpitant, le coeur de notre théorie. Il nous serait refusé, qu'elle ne croulerait pas. Mais on ne l'embrassera pas, comme nous, joyeusement, si l'on n'a pas cette conviction; et nous ne prétendons condamner personne, mais nous prétendons rendre gloire à la vérité, en ajoutant, que quiconque ne partage pas sur ce point notre conviction ne comprend bien ni l'homme ni le christianisme.“ Durch die Staatskirche werde die nationale Einheit nicht hervorgebracht, durch die freie Kirche nicht gehindert. Auch die Schule sei unter der Obhut der freien Kirche besser geborgen, weil diese das größte Interesse an der Bildung habe. Die Bezahlung der Geistlichen durch den Staat sei eine Knechtung der freien Bewegung. Vielfach hege man nur Furcht vor der Macht, welche die Kirche, frei geworden, entfalten würde, und verstecke diese Angst hinter den Vorwand, in der Staatskirche für die Religion besser sorgen zu können.

In verschiedenen notes am Ende des Buches, die mitunter sehr ausführliche Excurse sind, geht Vinet auf die Beleuchtung einiger Punkte ein, welche in der fortlaufenden Darstellung nur berührt werden konnten: Competenz, die nach dem Freikirchenthum

dem Staate auf dem sittlichen Gebiet verbleibe, die Religion in den Vereinigten Staaten, Verhältnis von Protestantismus und Katholicismus zur behandelten Frage, Abhängigkeit der Geistlichen in den freien Gemeinden, historischer Ueberblick über die Vereinigung der Kirche mit dem Staat, Massenkirchen. An geistvollen und anregenden Bemerkungen ist nirgends Mangel, wenn Vinet schreibt, und da Alles, was aus seiner Feder stammt, die tiefe und lebendige Ueberzeugung, den hohen Ernst und die umfassende literarische und ästhetische Bildung des Verfassers athmet, so legt man auch diese Schrift, selbst wenn man von ganz anderen Gesichtspunkten ausgeht, nicht ohne das Gefühl der Verehrung für den hochbegabten Schriftsteller, für den überzeugungstreuen und doch weitherzigen Christen aus der Hand. Nichts desto weniger ist das Buch in seinem Principe verfehlt, und es dient zu einem schlagenden Beweise, mit welch unwiderstehlicher Gewalt beharrlich festgehaltene Irrthümer in der Theorie zu praktischen Irrungen und Verwirrungen hindrängen.

Die Voraussetzung, auf welcher Vinet's Argumentationen ruhen und welche sich immer wieder an den verschiedensten Stellen kundgibt, ist die Unterscheidung zwischen der Kirche als der Pflegerin du spirituel und dem Staate als dem Hüter du temporel. Der dogmatische Begriff von der Kirche, der sich sowohl auf Luther als auf Zwingli von den Vorreformatoren her vererbt und im Dogma von der unsichtbaren Kirche formulirt hatte, beherrscht auch Vinet. Das Unsichtbare, das als eigentliches Dominium der Kirche gehöre, soll Noth leiden, wenn der Staat in die Kirche hineinregiere; aber die Kirche selbst, obschon sie sich nur mit dem Unsichtbaren zu befassen habe, wird doch immer als Kirche, d. h. als ein in der Sichtbarkeit stehendes und rechtlich organisirtes Institut gedacht, und so soll sie um des von ihr gepflegten spirituel willen vom Staate unabhängig sein und als Kirche nichts desto weniger eine rechtliche Organisation besitzen. Im orthodoxen Dogma wird dieser Widerspruch in sich selber nur als Glaubensartikel hingestellt; Vinet hingegen zieht die praktischen Consequenzen des Dogma's und verlangt Trennung der Kirche vom Staat. Der widerspruchsvolle protestantische Kirchenbegriff soll nicht revidirt und seines Widerspruchs entkleidet, sondern aus der blauen Luft

der Idee in die massive Wirklichkeit der That umgesetzt werden. Daß es mit dem protestantischen Kirchenthum nicht geht, Das ist die Wahrnehmung, die Vinet macht. Der Fehler wird nicht in mangelhafter Begriffsbildung, sondern in mangelhafter praktischer Ausgestaltung des überkommenen und unbesehen als richtig hingenommenen Begriffes gesucht. Weil die Wirklichkeit dem Ideale nicht entspricht, so soll mit der historischen Entwicklung gebrochen, radical und principiell verfahren, das Ideal rein und unverfälscht verwirklicht werden.

Aber wenn das Ideal selber ein unrealisirbares ist, weil es, vor aller Verwirklichung, schon Momente in sich aufgenommen hat, welche nicht der reinen Idee, sondern der trüben Wirklichkeit angehören? Wenn überhaupt alle und jede Verwirklichung von Ideen von denjenigen Uebelständen unzertrennlich ist, um deren willen eine Neugestaltung angestrebt wird? Wenn vielleicht sogar der Versuch schon einmal in der Geschichte vorkam und gerade weil derselbe so ganz wider alle Erwartung ausschlug und ausschlagen mußte, der begeisterte Kirchenerneuerer seine Idee in dieser Verwirklichung gar nicht wieder erkennt? Alle diese Fragen beantworten sich, genauer erwogen, zu Vinets Ungunsten.

III.

Prüfung der Argumente zu Gunsten des Freikirchenthums.

Die Argumente, welche Vinet aus dem Wesen der Religion, aus dem Princip der Individualität und Spontaneität herholt, können nicht ohne Weiteres auf die Kirche angewendet werden. Denn Kirche ist nicht Reich Gottes, ist nicht Collectivreligion, sondern schon die äußerliche Vereinigung Solcher, welche von sich selbst behaupten, sie hätten Religion und zwar dieselbe und nämliche Religion. Vinet aber gebraucht Religion und Kirche als äquipollente Begriffe und wendet ohne Weiteres auf die Kirche an, was ihm zufolge von der Religion gilt. Dieses Unterschieben eines scheinbar gleichgeltenden, in Wirklichkeit aber aus einer durch-

aus anderen Gedankenreihe ſtammenden Begriffes iſt nicht zufällig, ſondern zur Begründung jeder freikirchlichen Theorie unerläßlich und vielleicht eine der Hauptveranlaſſung zur Bildung der letzteren. Es ließe ſich gar nicht denken, wie man überhaupt auf den Gedanken kommen könne, ohne die entſchiedenſte Feindſchaft gegen den Staat eine Trennung von Kirche und Staat anzuſtreben, wenn man ſich bewußt wäre, wieviel der Staat als ſein Recht zu fordern hat und wieviel der Kirche noch übrig bleibt, wenn ſie Alles, was ſeinem Begriffe nach politiſch iſt, an diejenige Macht abgetreten hat, welche der Inbegriff alles Politiſchen iſt. Aber man nennt die Kirche die Verwalterin der überirdiſchen Intereſſen, will ſie als ſolche von dem Staate unabhängig haben und ſtattet ſie heimlich mit einer Menge von Befugniſſen aus, welche durch und durch irdiſchen und zeitlichen Gehaltes und Werthes ſind. Ich wiederhole die Begründung der Behauptung nicht, daß diejenigen Merkmale, durch deren Zuſammenbeſtehen die Kirche zur Kirche wird, äußerliche Dinge ſind. Ich mache hier nur die Anwendung, daß, wenn ſich der Staat über dieſe Dinge ein Hoheitsrecht vorbehält, er nicht aus ſeiner Sphäre heraustritt, weil alle Dinge auf Erden, ſoweit ſie Rechtsverhältniſſe angehen, in ſeine Sphäre fallen, indeß die Kirche, welche dieſes Recht dem Staate beſtreitet, ihren eigentlichen Zweck alterirt, der nicht in dieſen äußerlichen Dingen ſelber, ſondern nur in ihrer Verwerthung für himmliſche Ziele liegt. Legt nun die Kirche den Werth gerade auf dieſe Dinge, als ob ſie Selbſtzweck wären und als ob ohne Unabhängigkeit in Bezug auf dieſelben die ſpecifiſch kirchlichen Ziele nicht erreicht werden könnten, ſo legt ſie nur an den Tag, daß ſie ſich in ihrem tiefſten Innern verweltlicht und daß die Verkehrung der von Gott geſetzten Ordnungen den Erfolg gehabt hat, auch die reinſten Abſichten der Frömmigkeit zu trüben. Die Abſonderung von der Welt führt immer zu dem gleichen Ergebnis: zur Verweltlichung des Geiſtlichen. Immer ſchlägt ſchließlich die Weltflucht in ihr Gegentheil um.

Das πρῶτον ψεῦδος in der Freikirchentheorie liegt in der Annahme der Möglichkeit einer Ausſcheidung zweier Gebiete in der

concreten Wirklichkeit, welche zwar begrifflich unterschieden werden können, im Leben aber untrennbar mit einander verbunden sind. Vinet will es nicht gelten lassen, daß der Staat der ganze Mensch sei, weil dann die Kirche nur noch zu einer Unterabtheilung im Staate würde. Thatsächlich aber nimmt sowohl der Staat als die Kirche den ganzen Menschen in Anspruch und muß ihn in Anspruch nehmen. Denn so wenig die Religion irgend ein Gebiet menschlichen Lebens für neutral erklären und sich des Einflusses auf dasselbe enthalten kann oder darf, so wenig darf der Staat irgend eine Rechtssphäre seiner Oberaufsicht entlassen. Alles, was eine rechtliche Beziehung hat, gehört in dieser Beziehung vor das Forum und unter das Placet des Staates. Der Staat dankt ab, wenn er sich nicht das Recht wahrt und die Macht sichert, die rechtlichen Beziehungen der innerhalb seines Gebietes liegenden Genossenschaften zu controliren. Denn er ist das göttlich geordnete Institut, aus welchem alles irdische Recht seine Gültigkeit herzuleiten hat. Im Princip also ist das Freikirchenthum, eine Vermengung geistlichen und weltlichen Gebietes, unwahr, insofern die Kirche, um Kirche sein zu können, nicht lediglich geistlicher Natur sein kann, unredlich, insofern es dem Kaiser entzieht, was des Kaisers ist, unter dem Vorwande, Gott zu geben, was Gottes sei. Unter staatliche Controle gehört von Gottes und Rechts wegen alles Weltliche, also auch die Kirche in ihrem ganzen Umfange, soweit sie weltlich ist, und weltlich ist sie in Allem, worin sie nicht lediglich Reich Gottes ist. Damit ist nicht gelehrt, daß der Staat der Kirche die Verfassung machen, das Bekenntnis vorschreiben, die Sitte reguliren und den Cultus ordnen solle. Der Staat hat einem Fabrikanten auch nicht die Ordnungen für seinen Geschäftsbetrieb aufzustellen und kaufmännische oder industrielle Belehrung zu ertheilen. Aber der Staat hat Pflicht und Recht, darüber zu wachen, daß durch den Geschäftsbetrieb eines Geschäftsmannes oder einer Corporation weder die Wohlfahrt Dritter geschädiget, noch die Rechte Anderer verletzt werden, und insofern steht ihm die Befugnis der Controle selbst der Privathäuser zu. Das Freikirchenthum erweist sich deßhalb in der Wirklichkeit immer als eine Illusion. Denn alle freien Kirchen sind nur bis auf einen gewissen Grad vom Staate unabhängig, und gewöhnlich

nimmt der Staat nur so lange von einer Gesellschaft keine Notiz, als dieselbe sich noch nicht irgendwie ausgezeichnet hat. Tritt dieser Fall aber im Guten oder im Schlimmen ein, so erweist ihr der Staat sofort die Ehre seiner besonderen Aufmerksamkeit. Der Staat kann es nicht dulden, daß ein Staat im Staate entstehe. Entweder er nimmt die aufkeimende Macht in seinen Dienst und Sold, oder er sucht sie zu brechen; unschädlich muß sie auf jeden Fall gemacht werden, heiße sie Kirche, Association, Adel, Innung, Börse oder wie immer. Das ist, ich wiederhole es, des Staates Recht und Pflicht, und wenn es der Staat versäumt, so geht er darüber zu Grunde, und auch wieder von Gottes und Rechts wegen. Denn ein Staat, welcher nicht das alle Rechtsverhältnisse in sich schließende Rechtsinstitut ist, ist von seiner Bestimmung abgefallen und somit werth, daß er zu Grunde gehe.

Aber wenn es nun den Staatsmännern einfällt, über die Rechtssphäre hinaus in das innere Leben der Kirche einzugreifen? Die Religion beansprucht mit demselben Rechte die Gesinnung des ganzen Menschen, wie der Staat die weltliche Ordnung aller Verhältnisse. Es läßt sich nicht voraussetzen, daß die Menschen, welche dem Staat, und die Menschen, welche der Religion zu dienen als ihren Beruf erkennen, immer Hand in Hand gehen. Conflikte sind also unvermeidlich. Zwischen einem ungerechten Hineinregieren in das Geistliche und einer rechtmäßigen Oberhoheit über die weltliche Seite der Kirche ist die Gränzlinie so schwer zu ziehen, daß die gegenseitige Zufriedenheit der Staatsmänner und der Kirchenmänner mit einander zu den Ausnahmen gehört. Sobald im Einzelnen eine genauere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche gegeben wird, pflegt Streit zu entstehen. Dies ist aber keine Instanz gegen die Nothwendigkeit des Zusammengehens Beider. Denn alle und jede praktische Gestaltung concreter Verhältnisse wird, so lange die Menschen nicht vollkommen sind, zu Streit Anlaß bieten. Kampf ist nun einmal die Form des irdischen Lebens und wird durch andere Theorien nicht vermieden. Die Männer (und vielleicht noch mehr die Frauen), welche dem Freikirchenthum huldigen, werden meist gar sehr in den Harnisch gejagt, wenn die Streitigkeiten um Kirchenverfassung nicht als rein religiöse Kämpfe wollen betrachtet werden. Es ist allerdings sehr oft ein lebendiges re-

ligiöſes Motiv mit im Spiele; weſentlich aber ſind dieſe Kämpfe doch politiſcher Natur; denn es handelt ſich um ein größeres oder geringeres Maß von Selbſtbeſtimmungsrecht, welches der Staat einer einzelnen Körperſchaft gewähren ſoll. Am Einfachſten wird allerdings der gordiſche Knoten gelöſt, wenn er durchhauen wird. Die petitio principii, daß die Kirche ihr Recht von ſich ſelber habe, enthebt den Staat der Mühe, ſich in kirchenpolitiſche Zänkereien einzulaſſen. Aber was heißt Dies Anders als den Staat in die Kirche hineintragen? Eine vom Staate unabhängige Kirche iſt eine Kirche, welche ſich an die Stelle des Staates geſetzt hat, um deſſen Aufgabe mit ganz anderen Zielen dienenden und darum dieſem Zwecke fremden und für denſelben ganz unzulänglichen Mitteln zu erfüllen, und zur Strafe dafür, daß ſie dem Staate in ihren eigenen weltlichen Beziehungen ſein göttliches Recht nicht laſſen will, verweltlicht ſie ſich in denjenigen Angelegenheiten, welche wirklich geiſtiger Natur ſind und um deren willen ſie ſich der Oberaufſicht des Staates entzog.

Es gibt leider kein wahreres Wort, als den oben angeführten Ausſpruch von Vinet: „Rien n'est dangereux comme un théologien puissant.“ Wird aber der Theologe nur in der ſtaatlich beaufſichtigten Kirche mächtig und alſo gefährlich? Kann er es in der freien Kirche nicht werden? Wir wollen uns nicht täuſchen. Wenn nach dem Vinet'ſchen Syſtem es jedem Einzelnen zu jeder Zeit frei ſteht, aus der einen Kirche in eine andere überzutreten, ſo macht ſich die Sache in der Wirklichkeit doch ganz anders als in der Theorie. Man ſteht in verwandtſchaftlichen und geſelligen Beziehungen. Der Geiſtliche der Sekte beherrſcht das Privatleben ſeiner Leute um ſo ungehinderter, als er keine ſtaatliche Controle zu fürchten hat. Allerdings wird auch er controlirt durch die öffentliche Meinung des Kreiſes, in welchem er ſteht. Dieſe aber, wenn ſie auch in ihrer Macht enorm iſt, ſteht nicht unter dem beherrſchenden Einfluß der theologiſchen Wiſſenſchaft und des rein religiöſen Intereſſes. Vor Allem ſucht ſich die freie Kirche der Welt und ihrem Einfluſſe zu entziehen, d. h. concret geſprochen, der freien Wiſſenſchaft, der freien Sitte, der weltlichen, äſthetiſchen und politiſchen Bildung, allem Dem, was dem ſpecifiſchen Sektengeiſt mit Erweiterung des Horizontes und Reinigung der Atmo-

sphäre droht. Wie ängstlich wird über dem Dogma gewacht, und wie reich an den wunderlichsten Heterodoxien sind doch alle diese Freikirchen! Wie scheu verschließt man sich vor weltlicher Geselligkeit, und wie genau weiß man seine pecuniären Vortheile zu wahren! Unabhängig vom Staate überwachen sich Geistliche und Laien in diesen Freikirchen mit einer Peinlichkeit und Engherzigkeit, welche überreichlichen Ersatz für den in der Staatskirche angeblich vorhandenen Gewissenszwang schafft. Eine fortschreitende wissenschaftliche Theologie wird nicht geduldet; aber von jedem Winde einer neuen Lehre, welche noch eifriger oder noch geheimnisvoller oder noch weltflüchtiger das Christenthum zu machen verheißt, werden die Gemüther bewegt, und wehe dem Geistlichen, welcher nicht mitmacht! Unter dem Drucke der Laien in der Theologie stehend, drückt der Geistliche auf die Laien in ihrem Gewissen und in ihrer Lebensführung. Tretet dann aus dieser Gemeinde aus, wenn es Euch nicht mehr gefällt. Aber macht zuerst die Tortur der um euer Seelenheil besorgten Vettern und Basen durch. Lasset die frommen Klatschereien über Euch ergehen. Riskiret den Bruch mit den gesellschaftlichen Kreisen, in denen Ihr aufgewachsen seid, mit der Clientel, die eure Geschäfte alimentirt, mit der ganzen Position, die Ihr bisher eingenommen habet. Unter hundert wird es kaum Einer wagen, und darum ist zehn Jahre, nachdem sich die Freikirche etablirt hatte, diese der inneren Unwahrheit schon so voll wie die Staatskirche, aus der sie deßhalb ausschied, weil sie im Staatskirchenthum die officielle Heuchelei fand.

Aber wenn ungläubige Regierungen, auf die Masse sich stützend, den Bekenntnisstand der Kirche willkürlich verändern, altgläubige Theologen nicht mehr aufkommen lassen, ja sogar zu Liturgien, Katechismen und Gesangbüchern zwingen, welche mit der Ueberzeugung unvereinbar sind? Das ist die Stunde der Anfechtung, und wahrlich, es gehört starker Glaube dazu, um einer demagogisch regierten Kirche treu zu bleiben. Neue und neueste Ereignisse haben gezeigt, daß Reform und Achtung vor dem individuellen Gewissen zwei sehr verschiedene Dinge sind, daß man nicht bloß ad majorem Dei gloriam, sondern auch zu Nutz und Frommen liberaler Theologie arge Tyrannei ausüben kann, daß die eifrigsten Bestreiter des Gurty mit Nutzen die Schriften ihrer Gegner ge-

lesen haben und dieselben Argumente wie die Katholiken und Jesuiten zu ganz anderen Zwecken zu verwenden wissen. Dieses alles räume ich unbedingt ein. Ich erlaube mir nur eine Gegenfrage: Entrinnet Ihr durch Stiftung von Freikirchen dem Uebel, oder verpflanzet Ihr dasselbe nur in anderer Form und mit Wendung der verletzenden Schärfe gegen die andere Partei in die neue Gemeinschaft? Ihr habet ein Recht, Euch eines besseren Principes zu rühmen, wenn in Euern Gemeinden diejenigen Laien und Geistlichen, welche, dem evangelisch-protestantischen Geiste angehörig wie Ihr, doch zu einer anderen Richtung sich bekennen, derjenigen Freiheit genießen, welche Euch in der von Euch verlassenen Kirche verweigert wurde und welche Ihr durch Gründung der Freikirche Euch zu wahren suchtet. Duldet aber auch Ihr in Eurer Mitte nur Eine Richtung, so seid Ihr um Nichts besser als die von Euch mit Recht als unduldsam verschrieenen Staatskirchler, und Eure Freikirche hat den Namen, sie lebe, aber sie ist todt.

Das Todte verwest, d. h. es zersetzt sich und löst sich fortwährend auf. Könnet Ihr hoffen, den Eindruck des Lebens zu erwecken, wenn man gewahr wird, daß sich die Freikirchen wie Infusorien durch fortwährende Spaltungen in neue Organismen am Leben erhalten? Das Gesunde und Kräftige bewegt sich nicht in den Extremen, sondern zwischen denselben. Wenn der Protestantismus mit Recht die Mannigfaltigkeit seiner Kirchenbildungen und seiner dogmatischen Systeme als Zeichen individueller Freiheit rühmt, so ist er deßhalb noch keineswegs auf das Princip der Zersplitterung angewiesen. Die Freikirche aber, die unter dem Namen der Geistigkeit das Weltliche dogmatisirt, kann theologische Krisen nicht überwinden, sondern muß jede Entwicklung mit einer neuen Spaltung büßen. Sie hat ja ihren Existenzgrund darin, daß sie den dogmatischen Kirchenbegriff unmittelbar praktisch gestaltet, daß sie die unsichtbare Kirche als Kirche und als unsichtbare sichtbar machen will, daß sie das Ideal als solches zu realisiren unternimmt. Nur Heilsgemeinschaft, nur Vereinigung Solcher, welche den gleichen Glauben, die gleiche Sitte, die gleichen Bedürfnisse und Gewohnheiten haben, muß sie von sich ausstoßen, wer nicht genau auf dieselben Ansichten und Auffassungen eingeht.

Daß für die theologische Wissenschaft als eine freie und unabhängige in diesen freien und unabhängigen Kirchen kein Raum mehr bleibt, mag nur von einer Minderzahl als schreiender Uebelstand empfunden werden. Wie mögen die freien Kirchen es aber verantworten, daß sie, als Sauerteig ohne Teig, sich von der Masse zurückziehen und des unschätzbaren Vortheils sich begeben, als autorisirte Anstalt mit den Mitteln der Autorität auf die autoritätsbedürftige Masse zu wirken? Das ist ja in der ganzen Reformbewegung innerhalb der neusten protestantischen Kirche das psychologisch Unwahre und darum Verderbliche, daß sie die Menge, die nur durch Autorität zur Freiheit erzogen werden kann, als schon freie, d. h. schon sittlich und religiös durchgebildete Menschheit behandelt. Freiheit ist nicht ein natürlicher Besitz des Menschen, sondern dessen höchstes Ziel und also auch nur durch Erziehung und mit allen Mitteln der Erziehung zu verwirklichen. Frei kann man nicht proclamirt, sondern nur durch gründlichste Erneuerung des Gemüthes gemacht werden. Ihr theilet aber denselben Irrthum, wenn Ihr durch allgemeines Stimmrecht und Massenregiment oder wenn Ihr durch Verfassungsrevisionen und Freikirchenthum die Menschen frei machen zu können wähnet. Der eine Irrweg gilt so viel wie der andere. Wahre Freiheit erzielet Ihr nur durch bessere Predigten, treuere Seelsorge, verständigere Katechese. All Eure Freikirchen und Staatskirchen helfen hier Nichts. Was Ihr als Geistliche im praktischen Amt, nicht durch den Amtsbegriff und nicht durch die Kirchenverfassung, sondern durch Eure Amtsverwaltung und die Benutzung der kirchlichen Hülfsmittel leistet, Das fällt allein in die Wagschale. Durch Absonderung vom allgemeinen Staatsleben verengert Ihr aber nur die Möglichkeit Euerer Wirksamkeit, und während Ihr die Schäflein Eurer Heerde immer näher zusammentreibet und, durch die Macht der Verhältnisse gezwungen, auf immer engere Weideplätze beschränket, sehet Ihr unbesorgt zu, wie der Wolf draußen herumgehet und ein Schaf nach dem anderen zerreißt, das von Gott auch Euch zu hüten anbefohlen war und das Ihr hättet behüten mögen, wenn es Euch statt um Eure Freikirche um das Heil des ganzen Volkes zu thun gewesen wäre.

Also des Einflusses auf die Massen, der regelmäßigen, ge-

ordneten Einwirkung auf die Gesammtsittlichkeit des Volkes entäußert Ihr Euch, und zu wessen Gunsten? Wenn Vinet den Staat nicht abstrakt gefaßt wissen will, sondern auf die Gesammtheit der Gewalten und auf die sie repräsentirenden Menschen hinweist, so ist auch die Kirche nichts Abstraktes, sondern in der sie verwaltenden Geistlichkeit vorhanden. Sollten die Laien dazugezogen werden? Sie gehören gerade so dazu, wie die Bürger mit der Obrigkeit zusammen den Staat constituiren. Läßt man, um sich den Staat recht concret vorzustellen, die Bürger aus dem Anschlag weg, so müssen bei der concreten Vorstellung von der Kirche auch die Laien weggelassen werden. Denn die Obrigkeit (ich nehme auch die autokratischste Regierung nicht aus) ist von den Unterthanen nicht unabhängiger als die Geistlichen von den Laien. Die Hauptunabhängigkeit auf Erden, die pecuniäre, ist allerdings in der Freikirche nicht vorhanden. Gerade diese wird den Geistlichen in den Landeskirchen durch den Staatsschutz gewährt*). Was ist die praktische Folge? Daß die schlechten Elemente unter den Geistlichen lässig und die bessern den Laien gegenüber selbständig werden. Welches ist aber die Folge der pecuniären Abhängigkeit der Geistlichen von den Laien in den Freikirchen? Die Nothwendigkeit, den Laien das reichliche Beisteuern als religiöse Pflicht darzustellen, und daraus folgt die unwürdigste aller Verdrehungen du spirituel, daß, um einen Ausdruck von Alexander von Humboldt zu gebrauchen, das eine Auge nach oben sieht und das andere nach der Erde schielt. Menschen bleiben Menschen. Man kann in freudigem Glaubensmuthe eine Stelle opfern, welche uns eine gesicherte Existenz darbot; aber man kann nicht eine Stelle bekleiden, welche auf freiwillige Beiträge gegründet ist, Tag für Tag mit den Beisteuernden umgehen und sich seine volle Unabhängigkeit ihnen gegenüber bewahren. Je länger ein solches Verhältnis dauert, desto unmerklicher tritt das Weltliche in seine

*) Im strengsten Sinn besitzt allerdings nur der Rentier pecuniäre Unabhängigkeit. Für die vorliegende Frage kann aber auch schon Dies als solche gelten, daß der Einzelne nicht von Gnade und gutem Willen für seinen Lebensunterhalt abhängt, sondern auf diesen einen rechtlichen Anspruch besitzt, der ihn von den Einzelnen, mit welchen er zu verkehren hat, unabhängig stellt.

Rechte ein. Das Unabhängigkeitsbedürfnis kann vom Geistlichen nur auf die Weise befriediget werden, daß er geistliche Herrschaft über den Mann erlangt, von welchem er materiell abhängig ist. Ausnahmen gibt es, und sie bestätigen bekanntlich die Regel. Die Regel aber ist in den Freikirchen gerade nicht die persönliche Selbständigkeit, die Vinet ihnen nachrühmt und in der Staatskirche vermißt. Weder zeigen sie einen den besitzenden Laien gegenüber von Kriecherei freien Klerus, noch auch eine vom Klerus zur Mündigkeit in geistlichen Dingen herangezogene Laienschaft. Sagt man, Dies alles sei auch in der Staatskirche, so behauptet man mehr, als die Erfahrung zeigt. Byzanz hat allerdings seine Nachahmung gefunden. Im Princip des Freikirchenthums aber liegt eine Gefährdung der Unabhängigkeit der Pastoren, also auch als nothwendige Folge eine Gefährdung der religiösen Selbständigkeit der Laien, welche nicht im Princip der Staatskirche liegt. Diese verwandelt die irdisch-weltlichen Beziehungen der Geistlichen zu den Laien in Rechtsverhältnisse; das Freikirchenthum will das Freiwilligkeitsprincip als oberstes auch in diesen Beziehungen aufrecht erhalten. Die rechtlich organisirte Form aber ist gegenüber der Form der Freiwilligkeit immer die höhere, so lange es irdisch-menschliche Verhältnisse betrifft. Denn in die Länge ist Freiwilligkeit gleichbedeutend mit Unzuverlässigkeit und Willkür. Nur Gott ist treu, immer sich selbst gleich, immer zuverlässig. Wer auf Menschen vertraut, baut auf die Veränderlichkeit. Das Freikirchenprincip ist kein Bauen auf Gott, sondern ein Bauen auf die Menschen. Gott hat den Menschen die Verträge, die Organisationen, die Rechtsformen gegeben, damit sie in denselben Schutz gegen die Willkür und die Unbeständigkeit finden sollen. Er hat ihnen nicht gesagt, daß sie sich vom Tempel herunterstürzen und auf die Intervention der himmlischen Heerschaaren vertrauen sollen.

Man wird mir nicht bloß die Pflicht der Separation von einem ungläubig gewordenen Volke, sondern auch den sichtbaren Segen entgegenhalten, der, wenigstens in geistlicher Hinsicht, auf den freien Kirchen ruhe. Vinet stammte aus einem Lande, das in politischer und kirchlicher Hinsicht die drückende Hand der gnädigen Herren von Bern Jahrhunderte lang hart empfand. Als die Waadt politisch selbständig wurde, änderten die eingeborenen

Aristokraten das kirchenpolitische System nicht, und als die Aristokraten von den Demokraten gestürzt wurden, behielten die neuen Machthaber wiederum als höchste kirchenpolitische Weisheit die Maxime bei, die Kirche kurz zu halten. Historisch und psychologisch ist es begreiflich, daß die glänzendste Vertheidigung des Freikirchenthums gerade aus dem Kantone kam, wo der Staat mit seinem Recht über die Kirche Mißbrauch getrieben, und daß hier auch die Theorie zuerst auf dem Festlande in größerem Maßstabe praktische Anwendung fand. Die von Vinet principiell angefeindete Allianz zwischen Staat und Kirche ist so sehr in der Natur der Sache begründet, daß das Beispiel, wenige unbedeutende doktrinäre Gründungen ausgenommen, nur da Nachahmung fand, wo die Kirche von einer herrschenden politischen Partei Gewalt erlitt und die Vergewaltigten sich und ihrem verletzten Rechtsgefühl nur durch eine Freikirche Genugthuung verschaffen zu können glaubten. Es ist so schwer, in einem solchen Falle seine Sympathie zu versagen, daß man sich eher fragen möchte, ob man das Verbleiben in der Kirche zu rechtfertigen vermöge, und doch wird man, bei aller Hochachtung vor der persönlichen Frömmigkeit mancher dieser Freikirchenmänner in ihrem kirchenpolitischen Verhalten einen verhängnisvollen Irrthum erkennen müssen.

Gewöhnlich wird Nordamerika als das Land angeführt, dessen Beispiel die praktische Berechtigung des Freikirchenthums beweise. Auch Vinet beruft sich auf die Vereinigten Staaten, jedoch mit der einschränkenden Bemerkung S. 482: „Je veux que mon principe soit cru pour lui-même et indépendamment de ce qu'on appelle les faits. Quand il n'y aurait point d'Amérique dans le monde, je croirais au dogme de la séparation, et, de fait, je l'ai embrassé de toute la force de ma conviction avant d'avoir jeté les yeux sur la constitution ecclésiastique des États-Unis." Er thut wohl daran; denn die europäisch-festländischen Freikirchen sind, wenn sie einmal die schöne Zeit der ersten Liebe hinter sich haben, nicht geeignet, die praktischen Bedenken gegen ihr Princip verstummen zu lassen, und was die Vereinigten Staaten anbelangt, so hat sich einestheils der Staat keineswegs alles und jeden Aufsichtsrechtes über die religiösen Denominationen begeben, und anderntheils entwickeln sich die Verhältnisse so, daß

es sehr fraglich wird, ob der Staat das Freikirchenthum in dem bisher vorhandenen Umfange wird in die Länge gewähren lassen können.

Dr. Joseph P. Thompson, früher Pastor an dem congregationalistischen Broadway Tabernacle in New-York, hat 1873 eine sehr interessante Schrift über „Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten von Amerika" zu Berlin erscheinen lassen. In ausgesprochen freikirchlichem Sinne, aber mit größter Wärme für ein auf protestantischen Grundlagen ruhendes Staatswesen geschrieben, ist die Schrift in mehrfacher Hinsicht für eine unparteiische Beurtheilung des freikirchlichen Princips höchst lehrreich. Erstlich gibt sie den genetischen Zusammenhang des Freikirchenprincips mit dem orthodox protestantischen Dogma von der unsichtbaren Kirche gelegentlich und unwissentlich, aber nichts desto weniger unverkennbar an den Tag. Weiter zeigt sie, daß selbst in Amerika das Freikirchenthum nur unter sehr großen Beschränkungen staatlich anerkannt ist. Endlich vermag sie nicht zu verhehlen, wer eigentlich von diesem freikirchlichen Princip den größten Nutzen davonträgt, und welche Gefahren deßhalb sowohl für den Staat als auch für alle übrigen religiösen Denominationen in diesem Principe stecken.

S. 57 f. steht als erläuternde Anmerkung: „In Amerika bilden diejenigen Personen, welche gewöhnlich eine Kirche besuchen und zu deren Unterhalte beisteuern, die Congregation, d. i. die Gemeinde im weiteren Sinne. Lange nicht alle Mitglieder derselben haben eine Vorstellung von den unterscheidenden Lehrbegriffen oder Interesse für dieselben. Diejenigen Personen der Congregation, welche sich persönlich mit den dem Gottesdienste zu Grunde gelegten Dogmen einverstanden erklären und auch sonst ein regeres Interesse für die Angelegenheiten ihrer Kirche an den Tag legen wollen, bilden den spiritual body oder die Church, also eine engere Gemeinde, welche die geistlichen Angelegenheiten im Auge behält, während über alle zeitlichen Dinge, namentlich also Verwaltung des Kirchenvermögens, die ganze Congregation beschließt. Der Geistliche ist für die Congregation Minister, d. h. Kirchenbeamter, angestellt, um zu predigen, zu begraben ꝛc.; für die Church ist er Pastor, d. h. Seelsorger."

Der historische Zusammenhang dieser in Amerika allgemein üblichen Unterscheidung mit der Unterscheidung, welche nach der (im ersten Theil angeführten) puritanischen Confession zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche gemacht wird, ist nicht zu verkennen. Ich erlaube mir zu wiederholen, was ich im historischen Theil meiner Untersuchung schon hervorgehoben habe, daß nämlich die puritanische Confession das Epitheton Reich Christi der sichtbaren Kirche zuerkennt. Die Church ist in Amerika*). Dasjenige, was der orthodoxe Begriff mit der unsichtbaren Kirche meinte, die Congregation die sichtbare. Der Donatismus hat endlich ein kirchliches Gewand gefunden. Zwar kann auch so noch von dem Dogmatiker innerhalb der Church selbst ein Sichtbares und ein Unsichtbares unterschieden werden; aber praktisch hat Dies gar Nichts zu bedeuten. Der Amerikaner hat ein Mittel entdeckt, den Widerspruch im Begriff der unsichtbaren Kirche dadurch zu heben, daß er den engeren und den weiteren Kreis kirchlich unterscheidet, praktisch verwerthet, organisirt und legalisirt. Proprie loquendo, wie die Augustana sagen würde, ist nur der engere Kreis, die Church, Kirche, und also durch Register zu constatiren. Diese geistliche und doch sichtbare, diese unsichtbare und doch einregistrirte Körperschaft ist die Essenz der Denomination. Um sie herum gruppirt sich die Congregation, durch die die Church mit der Welt, in welcher sie leben muß, zusammenhängt. Das eigentliche Leben geht von der Church aus, die an sich Heilsgemeinschaft und dadurch auch Heilsanstalt ist, aber Letzteres erst vermittelst der Congregation wird. Es wäre ein prächtiges Mittel zur Lösung aller Widersprüche, wenn es nur nicht der Widerspruch in höchster Potenz wäre, daß eine Körperschaft solle eine geistliche sein und sich zugleich statistisch nachweisen lassen können. Schon die Verbindung von spiritual und body ist ein monstrum orationis, das sich zwar auf den Vorgang des Apostels Paulus berufen kann, aber nichts desto weniger das Zusammendenken unvereinbarer Merkmale ist, und bei dem Apostel 1. Kor. 15 ist es immerhin noch eher gerechtfertigt als in dem amerikanischen Gebrauche der Formel**).

*) Man erinnere sich an den geschichtlichen Zusammenhang zwischen den Puritanern Alt-Englands und der Gründung von Neu-England.

**) Vgl. meinen Theolog. Commentar zu 1. Kor. 15, S. 142—157.

Noch deutlicher gibt sich der Zusammenhang des amerikanischen kirchenpolitischen Systems mit dem orthodoxen protestantischen Dogma in Folgendem kund, was Thompson S. 66 f. über die jetzt gültigen Bestimmungen in den Staaten Massachusetts und Connecticut sagt: „Die Church wird betrachtet als eine geistige Gemeinschaft wiedergeborener Seelen und hat als solche mit zeitlichen Angelegenheiten Nichts zu thun. Die regelmäßigen Theilnehmer am Gottesdienst bilden eine mit jeder Church in Zusammenhang stehende Körperschaft, welche durch freiwillige Beiträge dieselbe erhalten. Diese regelmäßigen Theilnehmer am Gottesdienste und Beitragszahler werden nach bestimmten Regeln als Corporation aufgestellt, bilden die Pfarrei, Gemeinde oder Religionsgesellschaft, werden nun erst vom Gesetze anerkannt und erlangen die Fähigkeit, das Vermögen der Kirche in die Hand zu bekommen."

Hiemit scheint die Vertheilung des Geistlichen und Weltlichen auf das Schönste geordnet zu sein. Wenn nur nicht schon S. 69 f. es hieße: „Vielfach indessen sucht die Church selbst, die geistliche Körperschaft, die Rechte als corporirte Körperschaft zu erlangen und in beiden Eigenschaften zu fagiren. In einigen der neuen Staaten des Westens ist Dies sogar allgemeiner Gebrauch." So schlägt also schließlich der kirchlich organisirte und mit der weltlichen Ordnung durch die Congregation in einer beiden Theilen passenden Weise zusammengebrachte Donatismus doch wieder in seine ursprüngliche Natur zurück. Die in Massachusetts und Connecticut mit der kirchlichen Anerkennung ihrer Wiedergeburt zufrieden gestellten Seelen wollen im Westen auch die kirchenpolitischen Rechte aus ihrer Wiedergeburt ableiten. Die unsichtbare Kirche ist ja die ecclesia proprie dicta und nimmt deßhalb, wo sie kann, die kirchlichen Rechte für sich in Anspruch. Weil sie Kirche ist, so ist sie auch schon über den Widerspruch hinaus, als spiritual body eine staatlich anerkannte Körperschaft, eine juristische Persönlichkeit zu sein, und als die allein wahre Kirche fühlt sie sich, weil in ihr die „geistige Gemeinschaft wiedergeborener Seelen" zu finden ist.

Dieses Freikirchenthum ist auf dem Princip erwachsen, daß (Thompson a. a. O., S. 2 f.) „Religionsfreiheit absolute Unab-

hängigkeit des religiösen Bekenntnisses und Cultus sei, als ein mit dem Gewissen jedes Einzelnen untrennbar verbundenes Recht, welches nicht herzuleiten sei von der Bewilligung der Staatsgewalt."

Gegen dieses Princip läßt sich principiell Nichts einwenden, und alle freisinnigen modernen Staaten streben der Verwirklichung desselben zu. Es fragt sich nur, ob die realen Verhältnisse, unter denen in erster Linie die Gebundenheit der einzelnen Menschen hinsichtlich der in ihnen herrschenden Sünden, Laster und Unvollkommenheiten zu berücksichtigen ist, die uneingeschränkte Geltendmachung dieses Principes gestatten. Religion ist in ihrem Wesen zwar Frömmigkeit, aber zugleich eine bestimmte, nicht unbestimmte Art und Weise, wie sich der Mensch in seinem Selbstbewußtsein von der Gottheit abhängig fühlt. Wenn sich daher auch alle Religionen formell gleichen, so unterscheiden sie sich materiell doch sofort durch diese verschiedene Bestimmtheit und geben ihren Unterschied Dem entsprechend nicht bloß in verschiedenen Glaubensbekenntnissen, sondern auch in sehr bestimmter Sitte kund. Die Sitte aber greift so tief in das nationale Leben ein, daß sie durchaus unter die Controle des Staates gestellt werden muß. Wo der Staat eine einzige Religionsform als berechtigte anerkennt und andere Religionen entweder verbietet oder nur duldet, da wird die kirchliche Sitte die staatlichen Gesetze bis zum Ununterscheidbaren beherrschen. Sobald Religionsfreiheit proclamirt wird und verschiedene Religionssysteme praktisch sich in das Leben der Bürger theilen, so muß der Staat sofort die von ihm im Princip anerkannte Religionsfreiheit in der Praxis beschneiden und für die Sitte Regulative aufstellen, durch die es, damit andere Bekenntnisse auch leben können, den einzelnen religiösen Denominationen unmöglich wird, die ihrem Glauben entsprechende Sitte ganz consequent zur Darstellung zu bringen. Freilich wird der Staat im einzelnen Falle seine Regulative wesentlich unter dem Einfluß der mit seiner Geschichte am Innigsten verwandten Religionsgemeinschaft erlassen. Aber es wird ihm nicht möglich sein, den Wünschen derselben vollständig gerecht zu werden, und so läuft die Religionsfreiheit in ihrer praktischen Gestaltung schließlich auf einen Compromiß hinaus zwischen den rein staatlich-nationalen

Bedürfnissen, dem Einfluß der mächtigsten Religionspartei und den an das Princip der Religionsfreiheit sich anklammernden, weil nur so in ihrer Minorität sich gesichert fühlenden kleineren Religionsgesellschaften.

Die Vereinigten Staaten sind weit entfernt, die praktischen Consequenzen für die Sitte aus dem Princip der absoluten Religionsfreiheit zu ziehen und anzuerkennen. Die Sabbathsgesetze sind allerdings nicht Bundesgesetze; sondern Gebote der einzelnen Staaten. Aber die Macht des puritanischen Geistes, der die Republik ihren Ursprung verdankt, ist noch so groß, daß faktisch die abweichenden Ansichten gegen die Sonntagsheiligung nicht aufzukommen vermögen. Ich bestreite den Segen dieser amerikanischen Sonntagsfrömmigkeit nicht; nur soll man nicht von voller Religionsfreiheit reden, wo der puritanische Geist sämmtliche übrige Denominationen zur Beobachtung der von ihm anerkannten Sitte in solcher Strenge zu zwingen weiß. So halte ich es auch für sehr natürlich, daß der Staat nicht bloß den Civilstand für die Ehe zur Geltung bringe, sondern auch Vielweiberei verbiete; aber das Eine wie das Andere verletzt die absolute Religionsfreiheit. Es zeigt sich nur, daß überhaupt kein Princip eine bis in die letzten Consequenzen gehende Durchführung verträgt und daß alles praktisch Durchführbare auf einem Compromiß beruht. Thompson meint S. 9, der Staat müsse in der Lage sein, Handlungen, die im Namen der Religion begangen werden, wie z. B. die Polygamie der Mormonen, der Kindermord der Chinesen oder die Selbstopferung frommer Hindu, aus Rücksicht auf die öffentliche Moral oder die Sicherheit und Ordnung zu untersagen und zu bestrafen. S. 11: „So also, nach dem Recht der Selbsterhaltung, welches die Gesellschaft durchdringt, ebenso wie aus Gründen der Moral, welche nur die Monogamie anerkennt, hat der Staat das Recht, gegen die Polygamie und die freie Liebe, wenn sie auch im Namen der Religion geübt werden, Gesetze zu erlassen." Daß der Staat dieses Recht besitze und von demselben Gebrauch zu machen die Pflicht habe, ist unbestreitbar. Indem er es aber ausübt, setzt er sich als höhere Autorität über die Kirche, um zu bestimmen, was recht und unrecht, nicht bloß auf juristischem, sondern auch

auf moralischem Gebiete sei. Er behält sich also das Recht der Superrevision der von der Kirche getroffenen Bestimmungen über Moralität vor. Dies ist keine leere Principienfrage, sondern alle Augenblicke stößt der Staat der Vereinigten Staaten diese und jene wesentlich im religiösen Princip der einzelnen Genossenschaft gegründete sittliche Anschauung einer religiösen Denomination über den Haufen und erklärt sie für staatsgefährlich, also für verboten. Es ist also nicht wahr, daß in Amerika jeder seines Glaubens leben kann und daß sich der Staat nicht darum bekümmere. Sobald eine Denomination aus ihrem religiösen Princip Consequenzen zieht, welche staatsgefährlich sind, schreitet der Staat, wenn er sich von dieser Staatsgefährlichkeit überzeugt hat, dagegen ein, und was die Hauptsache ist: der Staat entscheidet von sich aus, kraft seiner die Kirche überragenden Autorität darüber, ob eine praktische Consequenz aus einem religiösen Vordersatz sittlich und demzufolge politisch zulässig sei oder nicht.

So entscheidet er auch in einer die römische Kirchenverfassung direkt negirenden Bestimmung (Thompson, S. 18), daß, wer in den Vereinigten Staaten naturalisirt werden will, allen Gehorsam und alle Treue, einem fremden Fürsten oder Potentaten, einem anderen Staate oder einer auswärtigen Oberherrlichkeit gegenüber, abschwören müsse. Sobald also Jemandem bewiesen werden kann, daß er dem Pabste oder sonstwem als seinem Souverän Treue geschworen, so kann er von allen Staatsämtern ausgeschlossen werden. Und dennoch befindet sich gerade die katholische Kirche bei dem Freikirchensystem der Vereinigten Staaten am Wohlsten.

Der Jesuit darf im Interesse des Pabstes seine Eigenschaft als Jesuit verleugnen. Ob er also den Eid zu leisten vermöge oder nicht, Das kömmt nur theoretisch, aber nicht praktisch in Frage. Wer die Frage wirklich grundsätzlich entscheiden will, Der kann nur sagen: Eine Religionsgemeinschaft, deren Lebensnerv und offen eingestandenes Princip darin beruht, daß sie sich durch Aufstellung von einem über alle Nationalitäten und politischen Gemeinschaften erhabenen Pontifex nicht bloß in ihrem inneren Glaubensleben, sondern auch in ihrem äußeren kirchlichen Verbande von allen gegebenen staatlichen Institutionen emancipirt, ist nicht

bloß diesem oder jenem besonderen Staate gefährlich, sondern mit der Existenz des seiner Aufgabe bewußten modernen Staates unverträglich. Es ist Dies keine bloß theoretische, sondern eine eminent praktische Frage, und hier zeigt sich, daß die Freikirchentheorie an den praktischen Resultaten ihre Widerlegung erfährt.

Da sich die Bundesregierung in den Vereinigten Staaten der kirchenpolitischen Gesetzgebung möglichst entzieht, so ist letztere in den einzelnen Staaten sehr verschieden. Nur in dem einen Punkte stimmt sie überall zusammen, daß der Staat als solcher keine bestimmte Confession als Staatskirche anerkennt. Um nun eine zu große Ansammlung von Reichthum und Macht in kirchlichen Corporationen zu verhindern, bestimmt die Gesetzgebung des Staates New-York (Thompson a. a. O., S. 65): „Jede einzelne Kirche muß dem Gesetze gegenüber durch eine corporirte Körperschaft vertreten sein. Zu dieser Körperschaft müssen Laien gehören. Das jährliche Einkommen von beweglichem und unbeweglichem Vermögen darf eine bestimmte Gränze nicht übersteigen." Daß diese Bestimmungen eine Beschränkung enthalten, welche durchaus gegen die Grundansichten der katholischen Kirche geht, und daß gerade auch die Heranziehung des Laienelementes ein dem Romanismus fremdes protestantisches Element ist, liegt auf der Hand. Dennoch ist es nur die katholische Kirche, welcher gegenüber diese Gesetzesbestimmungen sich fruchtlos erweisen, da sie der Erzbischof von New-York durch Blanco-Cessionen, welche der Generalvicar für den Todesfall des Erzbischofs in Händen hat, auf das Leichteste umgeht*). Thompson sagt S. 68: „Die Erfahrung hat gelehrt, daß es fast unmöglich ist, Gesetze zu erlassen oder richterliche Declarationen zu verkünden, welche die römisch-katholische Kirche nicht umgehen oder zu ihrem Vortheil kehren könne." Dann macht er auf die Gefahr aufmerksam, die in der Abhängigkeit der katholischen Bevölkerung von den Priestern für den Staat liege. Die Irländer mit ihrem „Heerdensinn" seien leicht in's Schlepptau zu nehmen, und wo die Katholiken einen

*) Den protestantischen Denominationen fehlt sowohl das weite Gewissen, um die pia fraus sittlich rechtfertigen, als auch die straffe Organisation, um sie praktisch mit Erfolg anwenden zu können.

ansehnlichen Procentsatz ausmachten, da würden sich immer gewissenlose Politiker finden, welche ihnen schmeichelten, um ihre Stimmen zu gewinnen. S. 69: „Die katholische Kirche verliert ihren Vortheil nie aus dem Auge; zu allen Zeiten, unter allen Regierungsformen, durch alle Berufsarten und unter allen Formen wirkt sie stets nur auf Einen Zweck hin."

Wenn es sich so verhält, daß die katholische Kirche schließlich alle Gesetze und richterlichen Declarationen zu umgehen weiß, so ist sie mit dem modernen Staat als solchem an sich unverträglich. Religions- und Gewissensfreiheit sind Ideen, welche der Reformation und der Aufklärung angehören; die römische Kirche hat dieselben niemals anerkannt, zum Oefteren verdammt*). Aber keine Religionsgemeinschaft weiß sich das Freikirchenthum besser zu Nutze zu machen als sie; denn die einzige wahrhaft auf dem Princip der freien Kirche stehende Religionsgemeinschaft ist die römisch-katholische Kirche, und schließlich muß mit der Nothwendigkeit der logischen Consequenz die Frucht dieses Princips auch dieser Kirche in den Schooß fallen.

Freiheit in sittlicher Hinsicht ist Selbstbestimmung, in politischer Beziehung Macht, diese Selbstbestimmung zur Geltung zu bringen. Dem Staate gegenüber frei ist die Kirche, wenn sie alle ihre Angelegenheiten selbständig ordnet, die Grundsätze ihres Handelns aus ihren eigenen Interessen entnimmt und die Gränzen ihres Wirkungskreises selber bestimmt. Es leuchtet ein, daß der Staat, welcher der Kirche in diesem vollen Umfange Freiheit gewährt, selbstmörderisch handelt und die Kirche zum Erben seiner Macht einsetzt. Die katholische Kirche erhebt aber diese Ansprüche und fügt Dem noch bei, daß zwar sie als im Besitz der Wahrheit dieselben erheben und auf deren Befriedigung dringen dürfe, daß sie aber keine Verpflichtung habe, den Irrenden, zu denen alle

*) Voltaire's Verdienst darf nicht verkleinert werden. Der orthodoxe Protestantismus hat die Religionsfreiheit nicht proclamirt; aber im protestantischen Princip liegt Nichts, was sich derselben widersetzt, wogegen allerdings im römischen Katholicismus, wie Syllabus und Encyclica beweisen, ein der individuellen Freiheit des Gewissens und des Verstandes feindliches Princip steckt.

übrigen Religionsgenossenschaften gehören, die gleichen Rechte und die gleiche Freiheit zu lassen. Sie benützt deßhalb das ihr in den Ländern wie Nordamerika, Belgien, Holland gegebene Maß von Religionsfreiheit einestheils nur als Abschlagszahlung bis auf Weiteres, anderentheils als Mittel, um ihre Endabsichten durchzusetzen, die in der Universalmonarchie des römischen Pontifex und in der völligen Unterwerfung aller Lebensgebiete unter das katholische Dogma gipfeln. Consequent richtet sie den Begriff der Freiheit nur gegen den Staat und verwirft ihn innerhalb ihres eigenen Gebietes. Die Kirche als solche soll frei sein, der einzelne Mensch dagegen niemals und durchaus nicht. Vermöge ihrer äußerst zweckmäßigen Organisation erreicht sie immer Beides zugleich, mit jedem Fortschritt nach Außen eine größere Macht nach Innen und mit jeder Erhöhung der inneren Macht eine größere Schlagfertigkeit für die äußere Action.

Jede Emancipation der Kirche vom Staat hat deßhalb in allen Ländern zur Vergrößerung der katholischen Macht gedient, und seit den Zeiten, wo der drohende Untergang des Protestantismus nur durch die Siege des Schwedenkönigs und die Erfolge des englischen Protektors aufgehalten wurde, hat die römische Kirche keine so gefährlich aggressive Stellung eingenommen wie gegenwärtig, wo namentlich die Länder mit Hinneigung zum Freikirchenthum, theilweise einst die Bollwerke des Protestantismus, nunmehr die Hoffnung und mitunter der Stolz der Jesuiten sind. Daß gerade in den Vereinigten Staaten der römische Katholicismus zu einer Macht herangewachsen ist, mit welcher die Politiker rechnen müssen, ist Niemandem mehr verborgen. Nun stellt aber diese Religionsgenossenschaft die Alles überbietende Forderung auf, wenn die Häretiker und Schismatiker auch von ihr abgefallen seien, so besitze sie doch immer das Recht der Herrschaft über die Abtrünnigen und dürfe, ja müsse dasselbe zur Geltung bringen, sobald sie dazu die Macht habe. Freie Kirche im freien Staat hat also für sie nur den Sinn, den Veuillot im „Univers" dahin formulirt hat, daß Gewissens- und Cultusfreiheit acceptirt und angestrebt werden müsse, wo die Katholiken in der Minderzahl seien, daß aber diese selben Principien ihre Gültigkeit verlieren, wo die Macht der Mehrheit sich auf Seiten der Katholiken

befinde. Und daß derartige Ansichten keineswegs bloß die vereinzelte Meinung eines exaltirten Ultramontanen, sondern die wo immer möglich in That und Wirksamkeit sich umsetzenden Ueberzeugungen der katholischen Geistlichkeit, also der katholischen Kirche selber sind, zeigt die Praxis aller derjenigen Länder und Zeiten, in welchen der römische Katholicismus sich im Vollbesitz der Macht wußte. Die Religionsfreiheit in den Vereinigten Staaten ist also in dem Maße gefährdet, als diejenige Religionsgenossenschaft, welche das Princip der freien Kirche am Consequentesten durchgebildet hat und gegen deren Uebergriffe die moderne Zeit gerade auf den Gedanken der Trennung von Staat und Kirche gekommen ist, von dem gegnerischen Princip so viel profitirt und unter dem Schutze desselben so weit sich gekräftiget hat, daß sie sich stark genug fühlt, zur größeren Ehre Gottes und zur Rettung der verirrten Seelen den Staat zur Aufhebung der Religionsfreiheit und zur staatlichen Unterstützung ihres Lieblingsspruches zu zwingen: Compelle intrare. Ob es aber der praktische Sinn des amerikanischen Volkes so weit werde kommen lassen und ob bei wachsender Gefahr nicht auch die Erkenntnis derselben wachse und die Vereinigten-Staaten-Regierung zu einer Modification ihres Freikirchenprincips sich genöthigt sehe, ist eine Frage, über welche verschieden gedacht werden kann und auch verschieden gedacht wird.

Bei solcher Sachlage ist die Befriedigung der katholischen Hierachie gleichbedeutend mit dem Ruin des modernen Staates. Es stehen sich Mittelalter und Neuzeit gegenüber und streiten sich um die Herrschaft. Auf allen Linien ist der Kampf entbrannt, und in den beiden Staaten, welche denselben am Entschlossensten aufgenommen haben und an der Spitze der modernen Culturbewegung stehen, Preußen, resp. Deutschland, und die Schweiz, in denselben Ländern, von denen die Reformation ausging, klagt die katholische Kirche über Vergewaltigung und erleidet sie auch unzweifelhaft von ihrem Standpunkt aus betrachtet eine solche. Es ist nur die Vergewaltigung, über die ein Jeder klagt, welchem angesonnen wird, auch noch andre Menschen neben sich anzuerkennen. Als der große Kurfürst das Schimpfen unhomiletisch fand und den Predigern in Berlin verbot, schrien diese auch über Gewissensdruck.

Eine jede Kirche, welche das Heil von der Zugehörigkeit zu einem der vier Merkmale abhängig macht, die das Wesen der Kirche charakterisiren, ist an sich eine intolerante und kann dem Verhängniß nicht entgehen, früher oder später mit dem Staat, der für alle seine Unterthanen, und nicht bloß für deren materielles Wohlbefinden, sondern auch für ihr Ehrgefühl und dessen berechtigte Ansprüche zu sorgen hat, in Collision zu gerathen. Nicht auf Trennung vom Staat oder Verbindung mit demselben, sondern auf Anerkennung oder Nichtanerkennung der Weltlichkeit Dessen, was die Kirche im Unterschiede vom Reiche Gottes zur Kirche macht, kommt es an, wenn nach dem Sitz des Intoleranzübels gefragt wird. Daß der Kampf zumeist mit der katholischen Kirche anhebt, rührt nur daher, daß diese die bestorganisirte, die mit dem größten Selbstgefühl ausgestattete und die consequenteste in den Ansprüchen ist. An den Sympathien aber, deren sie sich auch in protestantischen Kreisen zu erfreuen hat, mag ersehen werden, wie katholisirend ein jeder Kirchenbegriff ist, welcher das Heil an Bekenntnis, Cultus, Verfassung oder Sitte knüpft. „Der Gerechte wird seines Glaubens leben." Dies heißt in modernes Deutsch übersetzt: Nicht die Aeußerungen der Gesinnung, sondern diese selbst macht den Menschen selig; darum hängt das Heil weder von einer Kirche, noch von der Kirche ab, sondern von dem nur dem Auge Gottes unfehlbar wahrnehmbaren Reiche Gottes; die Kirche aber und jede einzelne Kirche ist ein irdisch, äußerlich Ding, somit dem Staat in allen ihren Rechtsverhältnissen unterthan, und kann ihren Zweck nur dann erreichen, wenn sie sich in ihrem Dienstverhältnis gegenüber dem Reiche Gottes und deßhalb in ihren Rechtsverhältnissen auf den Gehorsam gegen den Staat angewiesen weiß. Deßhalb ist die Auflösung des verworrenen und verwirrenden Begriffs der unsichtbaren Kirche praktisch gar nicht unwichtig, sondern vielmehr von größter Bedeutung.

Es eignen auch hier wiederum Luther und Zwingli ganz eigenthümliche Vorzüge. In Luthers Geist ist es gedacht, wenn das Weltliche als irdisches und äußerliches Ding von dem göttlichen Wesen und Gehalt der Kirche abgestreift und deren Werth in die Gesinnung versetzt wird. Aber die praktische Durchführung

des Gedankens, das Recht der Obrigkeit, über alles Weltliche das letzte Wort zu sprechen, und die consequente Ausscheidung alles Aeußerlichen und demnach der Staatsgewalt zu Untergebenden möchten sich schwerlich genügend aus Luther begründen lassen. In Luther war das politische Bewußtsein zu wenig lebendig. Zwingli hat vielleicht die staatliche Aufgabe zu ethisch gefaßt; allein gerade in seiner lebendigen Ueberzeugung von dem Recht und der Pflicht der Obrigkeit, sich aller Culturinteressen anzunehmen und über allen als höchste Culturmacht zu wachen, ist er unserm modernen Denken prophetisch nahe gerückt, so daß wir in ihm zwar nicht die wörtlichen Belegstellen für unsre modernen Ansichten, vielmehr vielfach eine mittelalterlich theokratische, zum mittelalterlichen Pabstthum nur die Kehrseite bildende Lehre finden und dennoch seinen Geist als dem unsrigen auf das Innigste verwandt fühlen.

Der Staat kann seine Culturaufgabe nicht lösen, wenn er das religiöse Gebiet den Privatinteressen der Einzelnen überläßt und sich zu den Religionsgenossenschaften nur wie zu Privatcorporationen verhält. Was die religiösen Gemeinschaften als ihren Zweck anstreben, Das sind Dinge von höchstem, allgemeinem Interesse. Der Staat muß deßhalb, in seinem eigenen Interesse und getrieben von dem Bewußtsein seiner eigenen Pflicht, die religiösen Genossenschaften zu öffentlichen Corporationen machen *), ihnen die Rechte solcher, also seinen Schutz und seine Beihülfe verleihen und dagegen allerdings auch sich das Recht der Oberaufsicht, das Recht der Beeinflussung wahren. So wenig ich dem Staate gegenüber auf mein religiöses Bewußtsein Verzicht leisten kann, so wenig kann ich der Kirche gegenüber das Staatsinteresse aus den Augen verlieren. Ich werde nicht dadurch zu einem guten Christen, daß ich vor dem Staate ein Kreuz mache, sondern dadurch, daß ich die unterschiedenen, aber nicht an sich widersprechenden Interessen der Kirche und des Staates in Harmonie und zu freundschaftlichem Zusammenwirken zu bringen

*) Ueber die Unterscheidung von Privat- und öffentlicher Corporation in ihrer Anwendung auf die rechtliche Stellung der Kirche vgl. Sohm, Das Verhältnis von Staat und Kirche, Tübingen 1873, S. 26 ff.

trachte. Hiezu ist vor Allem richtige Unterscheidung und richtige Unterordnung erforderlich. Die Welt gehört Dem, der sie geschaffen hat, d. h. Gott und nicht dem Teufel. Sie soll also Gottes werden. Der Staat ist Gottes Ordnung in der Welt und über die Welt, und wer sich der Obrigkeit, d. h. dem Staate widersetzt, Der widerstrebt Gottes Ordnung. In allem äußerlichen Ding ist die Kirche an die Ordnung Gottes für die äußerlichen Dinge gebunden, nicht so, daß der Staat als solcher sie zu regieren hätte, wohl aber so, daß für Alles, was Rechtskraft bekommen soll, auch wo es nur die innerkirchlichen Beziehungen angeht, die Sanktion des Staates erforderlich ist. Keines der vier Gebiete, Bekenntnis, Cultus, Verfassung, Sitte, nehme ich hievon aus. Für die Vorlage und die Ausarbeitung ist aber allerdings die Kirche selbständig zu machen, und der Staat sollte ihr die Organe gewähren, durch welche sie sich unter stäter Oberhoheit und stätem Aufsichtsrecht des Staates selber nach allen Seiten hin zu organisiren und zu bethätigen vermag. Was der einen Kirche recht ist, Das ist selbstverständlich auch der andern billig, und so weit eine Religionsgenossenschaft durch Erfüllung ihrer specifisch religiösen Aufgabe den allgemeinen Culturinteressen dient, muß ihr nicht bloß der Schutz, sondern auch die Unterstützung des Staates gewiß sein.

IV.

Unabhängigkeit und Gebundenheit der Kirche gegenüber dem Staat.

Wird aber hiedurch nicht die Kirche so sehr in die Hände des Staates gegeben, daß sie aufhört, Etwas für sich zu sein, daß sie zu einem staatlichen Departement herabsinkt, daß nothwendig der Zusammenhang der einzelnen Gemeinden unter einander durch die nationalen Schranken allein bedingt wird? Die katholische Auffassung, die das Reich Gottes in der Kirche aufgehen läßt, muß sich zu den Nationalkirchen feindselig stellen; denn

dieſe ſind auf demſelben Boden, auf welchem die katholiſche Kirche ſteht, deren Verneinung. Der Proteſtantismus hat durch ſein Dogma von der unſichtbaren Kirche eine neue Frageſtellung angeregt. Die Katholicität iſt in die Unſichtbarkeit verlegt, das Kirchliche dagegen zur bloß irdiſchen Form des Reiches Chriſti geworden und dadurch ipso facto in ſeiner Abhängigkeit von den weltlichen Verhältniſſen erkannt. Je conſequenter wir das proteſtantiſche Dogma ausbilden und Kirche und Reich Gottes unterſcheiden, um ſo weniger können wir bange werden, wenn der Staat ſein natürliches Recht über die Kirche zur vollen Geltung bringt. Iſt es ja doch dem Staat unmöglich, dahin zu bringen, wo das eigentliche Gebiet des Reiches Gottes iſt! Und wird doch ganz gewiß die Kirche dann erſt die entſprechende äußere Darſtellung des letzteren ſein, wenn ſie ſich nicht mehr im Widerſpruche mit den übrigen Culturformen weiß, ſondern in deren großen Geſammtorganismus, in den Staat, eingegliedert hat!

Allerdings ſoll dieſe Eingliederung keine Einzwängung, ſondern eine Bewahrung des der Kirche eigenthümlichen Weſens ſein. Wenn der Staat z. B. durch eine Mehrheit von Kirchen ſeine eigene Einheit bedroht ſähe, ſo würde er eben ſowohl ſein eigenes Intereſſe falſch verſtehen, als die Gewiſſensfreiheit der Einzelnen verletzen, und wenn er, um ſeine Machtvollkommenheit zu wahren, alle und jede Verbindung der innerhalb ſeiner Gränzen vorhandenen mit auswärtigen Kirchen unterſagen wollte, ſo könnte die Einigkeit im Geiſte zwiſchen den Chriſten der verſchiedenen Länder ihren kirchlichen Ausdruck nicht mehr finden. Es reicht aber, was den zuletzt genannten Punkt anbelangt, vollkommen für den Staat aus, daß die religiöſen kirchlichen Amtsverrichtungen den Geiſtlichen vorbehalten werden, welche Staatsangehörige ſind, reſp. den im Staate für die Anſtellung von Geiſtlichen gültigen Vorſchriften Genüge geleiſtet haben, und daß Angehörige fremder Staaten zu ausnahmsweiſer kirchlicher Amtsverrichtung ſtaatlicher Genehmigung bedürfen. Daß aber der Staat keiner kirchlichen Handlung eine über das Gebiet der betreffenden Kirche und ihrer eigenthümlich kirchlichen Zwecke hinausreichende Wirkung zukommen, daß er keine Angehörige fremder Staaten in ſein eigenes Gebiet hineinregieren und daß er keinen Unterthan unter dem Vorwande

kirchlichen Gebotes oder Verbotes, also auf lediglich und einseitig kirchlichen Grund hin der Erfüllung einer Staatspflicht sich entziehen läßt, Das sind Grundmaximen richtiger staatlicher Kirchenpolitik, und von der unparteiischen Durchführung dieser leitenden Sätze, namentlich auch der römisch-katholischen Kirche gegenüber, hängt in erster Linie das allgemeine Urtheil über die Gerechtigkeit und Macht des Staates, also wesentlich die staatliche Autorität selber ab.

Diejenige Nationalkirche dagegen, welche die Religion selber in den Dienst des Staates stellt, wird immer ihres Zieles verfehlen. Ich will nicht wiederholen, was ich oben bei Gelegenheit der Beurtheilung von Rothe's Theorie gesagt habe. Nur zur Ergänzung und Erläuterung füge ich Einiges hinzu.

Der Staat ist seiner Natur nach überhaupt nicht eine schöpferische, sondern eine ordnende Macht. Ihm fehlt also, was nur eine specielle Anwendung dieses allgemeinen Satzes ist, auch jeder natürliche Trieb zur Kirchenbildung. Wenn es erlaubt ist, Parallelen zu ziehen und den Gesammtorganismus der Menschheit mit dem Organismus der Mikrokosmos zu vergleichen, so würde ich den Staat den Verstand der Menschheit nennen, der berufen ist, Alles zu regieren und Allem Gesetze zu geben, der aber dieses Alles nicht in's Leben zu rufen vermag. Productiv sind im Menschen Herz und Phantasie. Sie haben sich dem Verstande unterzuordnen, und wo sie es nicht thun, da entbrennt der wilde Kampf der Leidenschaft gegen die Vernunft. Die Kirche ist deßhalb der Ordnung des Staates unterthan, und wo sie sich von dieser Ordnung emancipirt, da erhebt sich das subjektive Gelüsten eines Theiles gegen die objektive Ordnung des Ganzen. Dasselbe aber, was gegen die hierarchischen Gelüste gilt, Das gilt auch gegen die Uebergriffe des Staates. Ein Staat, welcher seine Aufgabe im Machen, statt im Regieren sucht, wirkt destruktiv. Die Produktion der Ideen fällt nicht der formalen Logik zu. Diese hat es nur mit Gegebenem zu thun. Wie der größere oder geringere Reichthum des Gemüthes, die größere oder geringere Fülle der Sinneswahrnehmungen und die größere oder geringere Macht der reproducirenden und combinirenden Einbildungskraft das Maß unsrer persönlichen Produktivität bestimmt, so sind es auch nicht

die Staatsgewalten, sondern die einzelnen Individualitäten, je nach ihrer Begabung, durch welche eine Nation sich zu reicherer Entfaltung des in der Menschheit vorhandenen Keimes geistigen Lebens emporschwingt. Das kirchliche Leben ist Erzeugnis individueller Religiosität. Durch Regierungsbefehl kann, wenn die Dragonaden mithelfen und die Jesuiten sich am Werke betheiligen, eine Kirche ausgerottet, niemals aber eine Kirche gegründet werden.

Wie die Zerstörung, so liegt auch die Förderung in den Händen der Staatsmacht, jedoch immer nur so, daß das Kirchliche gefördert wird, wenn es, unter der oben geschilderten Wahrung der Staatsoberhoheit, in seinem Innern dem eignen Triebe, der in ihm liegt, möglichst unbehelligt überlassen bleibt, während eine direkte und unvermittelte Einmischung der Staatsgewalt in das Kirchliche diesem nur schädlich sein kann. Als erläuternde Parallele mag die Wissenschaft mit ihrer Lehrfreiheit und ihrem durch Staatsmittel und Staatsschutz geordneten Hochschulunterricht dienen. So weit die Kirche selbst Schule wird, betritt sie sogar ein Gebiet, welches ihr der Staat in seinem und ihrem Interesse nicht allein überlassen darf. Ich müßte es als das für beide Theile unglückseligste Ereignis beklagen, wenn der Vorschlag durchdringen sollte, die theologischen Facultäten von den Universitäten abzutrennen und die Bildung der zukünftigen Geistlichen den betreffenden Kirchgenossenschaften resp. außer Connex mit den staatlichen Unterrichtsanstalten stehenden Seminarien zu überweisen. Der Vorschlag konnte nur von Männern ausgehen, welche entweder innerlichst dem einen von beiden Gebieten, sei es dem staatlichen, se es dem kirchlichen, fremd geblieben sind oder, den augenblicklich vorhandenen Mißständen gegenüber rathlos, an allem Organisirten verzweifelt haben. Nein, wir fühlen uns dem Volksleben und dem Staatswesen nicht so fremd, daß wir die Staatsgewalt als eine tyrannis empfänden, wenn sie von uns Rechenschaft fordert. Mit andern Mitteln als der Jurist und der Volksschullehrer dienen wir dem Volke. Aber so gewiß die Religion ein so unabweisbares Bedürfnis des Menschengeistes ist wie das Athmen für die Lunge, so gewiß ist ein unkirchliches Volk und eine staatsfeindliche oder auch nur gegen den Staat gleichgültige Kirche ein Unding und eine Thorheit. Aber für unsre Theologie

verlangen wir, wie dieſelbe Controle, ſo auch dieſelbe Freiheit, welche der Staat den juridiſchen, mediciniſchen, philoſophiſchen und naturwiſſenſchaftlichen Doktrinen gewährt. Wenn einmal die romaniſtiſchen und germaniſtiſchen Juriſtenſchulen, die claſſiſchen und die orientaliſchen Philologen, die Anhänger dieſer und jener Philoſophenſekte die Maſſe des Volkes zu Gemeinſchaften vereinigen und in Gemeinſchaften ſcheiden, wie es die Religion thut, dann mögen dieſe neuen Genoſſenſchaften auch geſonderte Facultäten begehren. Unterdeſſen finden ſie in den gemeinſamen Facultäten beſtimmte und geordnete Vertretung in ordentlichen Profeſſuren. Die verſchiedenen kirchlichen Geſellſchaften ſind Mächte, deren vereinigende und ſcheidende Eigenthümlichkeiten ſo tief greifen und in ſo weiten Kreiſen ihre Wirkung äußern, daß es Pflicht des Staates ſowohl gegen ſich ſelbſt als gegen dieſe in ihm ſelbſt vorhandenen Kreiſe iſt, die theologiſche Bildung der Geiſtlichen und die katechetiſche Unterweiſung des Volkes weder verkümmern, noch unbeeinflußt ſich entwickeln zu laſſen. Alle religiöſe Gemeinſchaftsbildung unter den einigen Einfluß des Nationalitätsprincips zu bringen, iſt weder möglich noch auch nur wünſchbar. Die enger zuſammengehörenden, weil durch gemeinſame Vorſtellungen beherrſchten Kreiſe ſollen ſich auch organiſch gliedern und als verſchiedene Genoſſenſchaften conſtituiren. Die Staatsoberhoheit darf Nichts weiter als verhindern, daß durch dieſen Zuſammenſchluß und Ausſchluß die allgemeinen ſtaatlichen Intereſſen Schaden leiden. Die Kirchengründung ſelbſt muß von der Macht der gemeinſamen religiöſen Ueberzeugungen ausgehen und die Initiative dazu den religiös mächtiger angeregten Individualitäten vorbehalten bleiben. In dem Bewußtſein aber, daß nicht dieſes oder jenes Volk das auserwählte Volk Gottes iſt, daß es eben ſo thöricht iſt zu ſagen, das germaniſche Weſen ſei das ſpecifiſch chriſtliche, als das franzöſiſche Sprüchwort zu wiederholen, le bon Dieu est Français, daß vielmehr nicht ein einzelnes Volk oder eine einzelne Raſſe, ſondern die Menſchheit als ſolche zum Volk Gottes berufen iſt, bewahren wir uns die große Idee des Reiches Gottes als des alle Einzelſtaaten überdauernden Schöpfungszweckes, und wenn wir in dieſer Idee uns mit allen Menſchen vereinigt wiſſen, welche den einen Gott und den einen Heiland mit uns bekennen, ſo können

wir uns mit um so besserem Gewissen und um so freudigerem Herzen an die irdische Form anschließen, welche die einzelne Religionsgenossenschaft vermöge ihrer weltlichen Existenz gerade in dieser Zeit und unter diesem Volke durch ihr Zusammensein mit dem concreten staatlichen Gemeinwesen von dessen Seite empfängt. Dann werden weder die staatlichen Gränzen unübersteigliche Schranken für die einzelnen Provinzen des Reiches Gottes, noch auch die verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften Beeinträchtigungen des nationalen Sinnes sein, vielmehr die Landeskirchen gemeinsam für das eine Reich Gottes und die verschiedenen Religionsgenossenschaften einträchtig zum Besten des gemeinsamen Vaterlandes wirken.

Die verschiedenen Parteiungen in einer und derselben Kirche, namentlich die durch den Gegensatz der modernen und der antiken Weltanschauung, der confessionalistischen und der unionistischen Richtung hervorgerufenen Spaltungen, erschweren freilich die Beziehungen zwischen Staat und Kirche sehr und lassen es namentlich auch den Staatsmännern wünschbar erscheinen, nicht mehr mit den Quengeleien der Orthodoxen und nicht mehr mit den Nergeleien der Liberalen behelligt zu sein. Vor der Hand aber ist die protestantische Kirche doch noch nicht auseinandergegangen, und im Interesse des Staates liegt gewiß nicht die weitere Zersplitterung, sondern viel eher das Zusammenfassen des äußerlich Getrennten. Er kann von sich aus das Getrennte nicht vereinigen, ohne Gewissensdruck zu üben; aber er kann verhüten, daß sich das Vereinte scheide und das Geschiedene sich noch weiter zerbröckele; er kann wenigstens der Einigung Vorschub leisten und der Trennung Hindernisse bereiten. Darf er Dies thun? Die Frage ist nicht einseitig nach Sympathien und Antipathien zu beantworten, sondern unter Erwägung sittlicher und politischer Gründe. Jedenfalls ist die Abwendung des Staates von kirchlichen Angelegenheiten aus dem Grunde, daß man es doch niemals Allen recht machen könne, eine schwere Verfehlung an der Staatsaufgabe selbst und der angeführte Grund ein verwerflicher.

Die Idee des Reiches Gottes macht so wenig gegen das Kirchenwesen gleichgültig als irgend eine Idee gegen ihre äußere Darstellung; im Gegentheil sie fordert dasselbe. Aber da nicht

die Kirche, sondern das Reich Gottes selig macht, so legt, wer in der Idee des Reiches Gottes lebt, den Nachdruck nicht auf das die verschiedenen Kirchen Trennende, sondern auf das in ihnen Identische. Nur insofern in einer kirchlichen Darstellung Entstellung erkannt wird, darf das Trennende hervorgehoben werden. An sich aber fordert die Idee des Reiches Gottes Einheit, und zwar da es die Herrschaft der Ordnungen Gottes in der Welt der Endlichkeit, also der Verschiedenheit ist, Einheit in der Mannigfaltigkeit. Die reformatorischen Bekenntnisse und altprotestantischen Dogmatiken sprechen deßhalb sehr energisch den Gedanken aus, daß bloße Verschiedenheit in Cultus und Verfassung die Einheit und Katholicität der Kirche nicht aufheben, hierin vielmehr Freiheit zu gewähren sei. Diese Freiheit wollen sie aber in Hinsicht auf die Lehre durchaus nicht zugeben, und dadurch zerstören sie selber zum guten Theil die Einheit, die sie trotz mancher Unterschiede zwischen den einzelnen Nationalkirchen gelassen hatten. Dasjenige, wodurch die Mannigfaltigkeit der Kirchen entsteht, liegt nicht in der Idee des Reiches Gottes selbst, sondern in der Welt. Denn wenn wir auch zugäben, was nur bis auf einen gewissen Punkt zuzugeben ist, daß lutherisch von Luther und reformirt von Zwingli und Calvin herkomme, so wäre das die Individualität dieser Männer ausmachende Specificum nicht aus der Reichgottes-Idee, sondern aus der angebornen Natur der Männer zu erklären und gehörte somit der Welt als dem Inbegriff des geschöpflichen Daseins an. Da nun außerdem alles Natürliche in jedem Menschen im Zusammenhang mit der Sünde steht, so ist auch das specifisch lutherisch, zwinglisch, calvinisch Individuelle nicht bloß überhaupt Welt, sondern sündig bestimmte Welt, und in ihrer Genesis sind die lutherische und die reformirte Kirche, wie selbstverständlich jede andere Kirche auch, mit dem Charakter der Sündhaftigkeit behaftet. Es ist Dies für einen von den Prämissen der protestantischen Anthropologie ausgehenden Menschen so evident, daß es nur geleugnet werden kann, wenn man zugleich auch die Erbsünde leugnet. Die verschiedenen einzelnen Kirchen haben aber ihre Eigenthümlichkeit nicht bloß von der Individualität ihrer Gründer im engern Sinne erhalten, sondern den Einfluß der Zeit, in der sie entstanden, der Nationalitäten,

unter denen sie sich ausbreiteten, der Regierungsformen, der Geschichte, der allgemeinen Culturstufe der Völker, in deren Mitte sie lebten, ebenfalls erfahren, und durch all Dieses ist nicht bloß ihr Wesen bestimmt, sondern die Welt im guten und im bösen Sinn gerade zu dem die Individualität der Kirche Erzeugenden gemacht worden.

Man kann nun sagen, wenn man sich alles Sündhafte aus den Kirchen und Menschen wegdächte, so würden dennoch die verschiedenen einzelnen Kirchen als Ausdruck verschiedener Gesammtindividualitäten fortbestehen, wenn man nämlich nicht mit Rothe die Individualität als einen Defekt setzt. Aber auch wenn wir uns ganz sündlose, jedoch individuelle Ausgestaltungen des einen Reiches Gottes denken, so können wir uns dieselben jedenfalls nicht in Spannung zu einander vorstellen, sondern als gegenseitig auf einander angewiesen, und als solche, welche sich in ihrer Mannigfaltigkeit als eine Einheit wissen. In der Wirklichkeit aber hat sowohl der ideell und historisch berechtigte Unterschied als die sündhaft betonte Einseitigkeit Antheil an jeder Kirchengründung und an dem Fortbestand jeder particularistischen Religionsgenossenschaft, und die Abneigung gegen vermittelnde und einigende Tendenzen deutet immer auch auf ein starkes Maß persönlich rechthaberischer und selbstsüchtig eigensinniger Stimmung und Gemüthsanlage hin. Die Idee des Reiches Gottes würde zur Erkenntnis führen, daß, je reiner sich die Individualitäten ausgestaltet haben, um so mehr nur ihre Vereinigung zu einem großen Ganzen dem Ideale entspricht. Sonach hätte von diesem Gesichtspunkt aus ausnahmslos jede Einzelkirche auf eine irgendwie organisirte Einigung mit allen übrigen, zunächst natürlich mit den am Meisten verwandten Kirchen hinzuarbeiten. Von dem Gesichtspunkt des faktischen Zustandes aller Kirchen aber ausgehend, müssen wir in der Absonderung einen jeder Einzelkirche zur Last fallenden sündhaften Zustand der Christenheit erkennen, und diejenigen Kirchen, welche am Wenigsten Neigung spüren, mit anderen Kirchen zusammenzukommen, sind diejenigen, welche die größte Schuld und die größte Verantwortlichkeit trifft.

Von Seiten der Religion und Sittlichkeit liegt also fortwährend für alle Kirchen eine Sollicitation zur Union vor, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß auch der Zug zur Bewahrung der

angeborenen Eigenthümlichkeit als Selbsterhaltungstrieb sich geltend mache. Demgemäß würden die Kirchen sich abwechselnd anziehen und abstoßen, wie auch dieser Zustand von jeher thatsächlich bestanden hat. Bei diesem Schwanken kömmt es aber naturgemäß, weil es sich nicht um undurchdringliche Massen, sondern um geistige Potenzen handelt, zu einer gegenseitigen Beeinflussung; jede Kirche nimmt von der anderen unvermerkt Elemente auf, die ihr ursprünglich fremd waren, und dieser Assimilationsproceß schreitet so beharrlich vorwärts, daß nur durch Fanatisirung, Parteiterrorismus und alle die bekannten hierarchischen Kunstmittel demselben Einhalt geboten werden kann. Eine natürliche Gränze zwar hat die Verschmelzung der verschiedenen Kirchen. Das ist der Volksgeist, wie er sich in Lebensitte, Sprache und politischen Institutionen einen Leib schafft. Das Christenthum derjenigen Gläubigen, welche zwar derselben Confession, aber einer anderen Nationalität angehören, muthet uns immer etwas fremd an und wird am Leichtesten bei Denjenigen Eingang finden, deren politisches und nationales Gefühl am Schwächsten ist. Der Staat besitzt deßhalb eine natürliche und wohlbegründete Sympathie entweder für das entschiedene Vorherrschen einer Nationalreligion oder für das Verschmelzen, sei es auch nur die gegenseitige Annäherung der einzelnen innerhalb seines Gebietes vorhandenen Religionsgenossenschaften. Es liegt in seinem Interesse, daß Nationalität und Religiosität zusammenfallen. Nun sahen wir aber oben, daß es wiederum sein Interesse ist, die Gewissen frei zu lassen, daß er auf diesem Gebiet am Allerwenigsten schöpferisch vorgehen kann. Ihm kömmt deßhalb von Rechts wegen keine andere Initiative zu als die der Begünstigung aller der schon durch die Idee des Reiches Gottes geforderten Bestrebungen, welche auf eine die Mannigfaltigkeit in der Einheit conservirende Union der Confessionen hinzielen. Im höchsten Sinne können ja Staat und Gottesreich nie gegen einander sein. Was das Eine fordert, Das muß auch in der Idee des Anderen als möglich gesetzt sein. Der Weg der Verwirklichung Dessen, was als wünschbar erscheint, ist aber, der Natur der Sache nach, im Staat ein anderer als im Gottesreich. Zwar besteht letzteres niemals rein als solches in der Welt, sondern selber immer nur in weltlicher Form, d. h. als Kirche;

aber auch als Kirche kann es sein Wesen nicht so verleugnen, daß es die ihm eigenthümliche Methode aufgäbe, nicht von Außen nach Innen, sondern von Innen nach Außen zu wirken, während der Staat durchaus darauf bestehen muß, die Achtung vor dem Gesetz, welche sich nicht freiwillig einstellt, zu erzwingen, und darum kann der Staat zwar wohl die Rechtsverhältnisse der Kirche als oberste Macht beaufsichtigen und sogar selber ordnen, niemals aber die eigenthümlichen Aufgaben der Kirche in seine eigene Hand nehmen und selber erfüllen. Die Union der verschiedenen christlichen Confessionen ist und bleibt die höchste Aufgabe der Kirchen in ihren gegenseitigen Beziehungen, und an der Stellung, welche zu derselben eingenommen wird, ist die echt kirchliche Gesinnung zu erkennen. Jetzt ist erst noch zwischen reformirt und lutherisch die Vereinigung, nicht die Verschmelzung, wohl aber die organisirte Verbindung zu erstreben. Einst aber wird auch den wahren Christen katholisch und evangelisch, occidentalisch und orientalisch kein sich ausschließender Gegensatz mehr sein, und dann erst, wann auch diese Einigung stattgefunden hat, wann das Schismatische als häretisch und kirchliche Ausschließlichkeit als das eigentlich Schismatische erkannt ist, dann feiert das Reich Gottes seinen Triumph auf Erden, dann ist die protestantische Negation positiv, erbauend und wahrhaft kirchlich, im schönsten Sinne des Wortes kirchlich geworden. Die nationalen Schranken werden fortbestehen auch für die kirchlichen Organismen; aber wie das Nationale an sich kein Widerspruch gegen das Humane, sondern nur dessen individuelle Ausprägung ist, so können auch die echten Nationalkirchen keinen Riß in die Einheit des Gottesreiches machen. So wenig ich einem anderen Menschen deßhalb, weil er ein anderes Individuum ist, gram zu sein brauche, so wenig brauchen sich verschiedene individuelle kirchliche Gestaltungen des Gottesreiches feindselig gegenüberzustehen. Feindschaft zwischen Kirchen deutet ja immer auf ein Ueberwiegen der weltlichen Form über die Gottesreich-Idee. Denn Gott ist die Liebe, und sein Reich ist die Herrschaft der Versöhnung. Juden und Heiden standen sich wahrlich unversöhnter gegenüber als Reformirte und Lutheraner, und dennoch fanden sie nicht bloß in dem einen Mittler den Zugang zu dem einen Vater, sondern auch die Möglichkeit einer Alle umfassenden

kirchlichen Gemeinschaft. Sollen die Judenchristen der alten Zeit in unseren Tagen noch überboten werden?

Es bleibt uns noch die Frage zu erörtern, wie sich die Kirche, wenn sie nicht das Reich Gottes selber, sondern dessen weltliche Form auf Erden ist, von der Welt selber unterscheide. Offenbar steht sie zwischen den beiden anderen Begriffen als verbindendes Glied in der Mitte. Wen haben wir nun aber zur Kirche zu rechnen? Sind es die Getauften oder die Abendmahlsgenossen? die bewußt gläubigen Christen oder auch die unbewußten Christen? bloß die adulti oder auch die catechumeni? auch die Excommunicirten oder diese nicht mehr?

Um diese Fragen grundsätzlich zu entscheiden, haben wir als Anhaltspunkte die das Wesen der Kirche constituirenden Merkmale der Lehre, des Cultus, der Verfassung und der Sitte. Wer sich zu den über diese vier Punkte von einer Kirche aufgestellten Bestimmungen bekennt, Der gehört zu dieser Kirche. Das Anrecht, als Mitglied der Kirche zu gelten, gewährt die Taufe. Da nun aber diese ihrem Begriffe nach nicht in die einzelne Kirchengemeinschaft als solche, sondern in die Gemeinschaft der christlichen Religionsgenossenschaft überhaupt einführt, so kann die specielle Zugehörigkeit zu dieser oder jener Denomination zunächst nur durch die Zugehörigkeit des Hauses, welchem man angehört und welches sich zu dieser oder jener Denomination hält, vermittelt werden. Dem Staate gegenüber macht es hierin auch keinen Unterschied, selbst wenn die letztere ihre Taufe erst den Erwachsenen ertheilt; die Kinder gehören wie dem Staatsverbande, so auch der Kirche ihrer Aeltern an. In gemischten Ehen müssen Modificationen eintreten. Das Natürlichste ist immer, daß die Kinder gesetzlich der Confession des Vaters folgen. Den priesterlichen Machinationen wird hiedurch der beste Riegel vorgeschoben, und wer die gemischte Ehe vorzieht, muß die Inconvenienzen, die davon unzertrennlich sind, eben auf sich nehmen. Daß lebendig religiöse Naturen in gemischter Ehe leiden werden, ist eben so gewiß, als daß der Staat die gemischte Ehe unter seinen Schutz zu nehmen und gegen die sich befeindenden Ansprüche der verschiedenen Kirchen gesetzlich zu ordnen hat. Hier kommen wir allerdings auf einen Punkt, wo die kirchliche Sitte sich Einschränkungen gefallen lassen muß.

Deßhalb weil in einem einzelnen Stück ein Kirchenglied sich von der kirchlichen Sitte emancipirt hat, darf es seines Anrechtes auf die Kirche noch nicht verlustig gehen. Es ist ein Unterschied zu machen zwischen solchen Beeinträchtigungen kirchlicher Sitte, welche durch die Nothwendigkeit friedlichen Zusammenlebens der verschiedenen Denominationen in dem gleichen Staatsverbande hervorgerufen und darum auch vom Staate selber geregelt sind, und solchen Einbrüchen, welche nur der Willkür und Unbotmäßigkeit der Einzelnen entspringen. Für die letztere Art muß der Kirche ein Recht der Kirchenzucht eingeräumt werden, doch immerhin mit der wohlbegründeten und in den neueren Gesetzgebungen zur Geltung gelangten Bestimmung, daß die Ausübung dieses Rechtes weder civilrechtliche Folgen nach sich ziehe, noch auch durch die Art der Bekanntmachung die bürgerliche Ehre des Gemaßregelten kränke. Selbst die Vereinigten Staaten schützen hierin den Bürger gegen die kirchliche Anmaßung, wie Thompson a. a. O., S. 86—88 mit Beispielen beweist.

Wächst nun ein Mensch innerhalb des Verbandes einer bestimmten religiösen Gemeinschaft auf, so gehört er selbstverständlich zu derselben so lange, als er nicht selbst den Austritt aus derselben erklärt hat oder von derselben förmlich ausgestoßen worden ist. Da es sich aber hiebei um Rechtsverhältnisse handelt, so kann ein Austritt oder eine Ausstoßung nicht formlos und nur so ohne Weiteres geschehen, sondern muß an gesetzlich geregelte Bedingungen gebunden sein, die in zweifelhaften Fällen sowohl für den Austritt als die Ausstoßung dem einzelnen Individuum nicht minder als der kirchlichen Gemeinschaft den Recurs an die Staatsgerichte ermöglichen. Was der Apostel Paulus 1. Kor. 6 schreibt, kann durchaus keine bindende Norm für die Regulirung juridischer Verhältnisse sein, wie es doch die Ansprüche des Einzelnen auf die Zugehörigkeit zur Kirche sind, ob die letztere nun oder der Einzelne selber als Kläger auftrete. Die christliche Gesinnung würde, wenn sie vollkommen in den Einzelnen und vollkommen in der Gesammtheit herrschte, nicht bloß für die Glieder der Kirche als solche, sondern überhaupt die Gerichte überflüssig machen. Da aber gerade solche Verhältnisse, wie sie nach des Apostels Worten zu Korinth vorhanden waren, sich noch immerfort

und mit der complicirteren ſocialen Lage in complicirterer Weiſe jetzt als früher vorfinden, und da die chriſtliche Gemeinde nicht bloß ein kleines Häuflein inmitten einer faſt ganz heidniſchen Bevölkerung, ſondern wenigſtens officiell die große Maſſe der Staatsbürger iſt, ſo müſſen Rechtsordnungen auch für die Anſprüche der Kirche an den Einzelnen und des Einzelnen an die Kirche vom Staate anerkannt und für die Betreffenden, welche den Staatsſchutz anrufen, durchgeſetzt werden. Paulus hat zwar Röm. 13 die göttliche Einſetzung der Obrigkeit, d. h. mit anderen Worten den göttlichen Charakter des Staates anerkannt. Es iſt aber nicht zu verwundern, daß er dem ſo ganz heidniſchen Staat gegenüber die praktiſchen Conſequenzen ſeiner Theorie noch nicht gezogen hat. Wir fallen aber nicht von ſeiner Lehre ab, wenn wir zu Dem, was des Kaiſers iſt, die Rechtſprechung zählen und wenn wir ihrem Begriffe nach juridiſche Verhältniſſe in endgültiger Inſtanz dem Staate zur Beurtheilung anheimgeben.

Schwierig ſcheint insbeſondere die Beantwortung der Frage zu ſein, ob ſchon jede Abweichung von Lehre, Verfaſſung, Cultus und Sitte oder nur ein gewiſſes Maß von Veränderung zur Ausſtoßung berechtige. Bejahen wir das erſte Lemma, ſo richten wir einen um ſo unerträglicheren Terrorismus auf, als thatſächlich auch Diejenigen, welche als Zionswächter über die Reinheit des Althergebrachten wachen, in Bezug auf ihren Conſervatismus ſelber wurmſtichig ſind. Wie weit ſtehen nicht die heutigen als orthodox geltenden Lutheraner von der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts ab! Wie wenig läßt ſich der Anſpruch von unverfälſcht lutheriſch ſelbſt bei den Gerhard und Quenſtedt geſchichtlich belegen! Meine obige Darſtellung des Entwicklungsganges unſeres Dogma hat den urkundlichen Beweis hiefür geliefert. Und von ſolchen ſelber von der Lehre der Väter abgewichenen Lehrern ſollte man ſich wegen Lehrdifferenzen aus der Kirche ausſtoßen laſſen müſſen? Iſt es aber nur ein gewiſſes Maß von Veränderung, was entſcheidend ſein ſoll, ſo kommen wir zur häkeligen Frage, das wievielte Körnchen den Begriff des Haufens ausmache. Die Uebergänge ſind ſo fließend, daß zwar der Abſtand zwiſchen a und z wohl erkennbar iſt, zwiſchen d und e hingegen und zwiſchen e und f verſchwindet. Ich ſtelle nun dieſe Frage in gleiche Linie mit der Frage nach der

ſittlichen Berechtigung des Uebertritts von einer Confeſſion zur anderen und bin der Ueberzeugung, daß die Ausſtoßung, reſp. auch nur die Behauptung, Der und Der gehöre nicht zur Kirche, erſt dann erfolgen darf, wenn der Bruch des Betreffenden mit allen vier Gebieten des kirchlichen Lebens conſtatirt iſt.

Die bekannte Chriſtlichkeit vieler Extrachriſten iſt zwar ſchnell bei der Hand, die große Menge als der Welt angehörig zu bezeichnen und es zu bedauern, daß man dieſe Weltkinder bei ſich dulden müſſe. Je nachdem eine Confeſſion oder Richtung dieſes oder jenes Gebiet mit Vorliebe cultivirt, wird ſie ſich auch am Empfindlichſten gegen Abweichungen gerade auf demſelben verhalten, die Orthodoxen in Beziehung auf die Lehre, die Pietiſten auf die Sitte, die Rationaliſten auf den Cultus, die ſpecifiſch Kirchlichen auf die Verfaſſung, und dieſe Richtungen werden ſich auch oftmals durchkreuzen und ihre Antipathien ſich auf demſelben Gebiete begegnen und bekämpfen. Das Recht aber iſt nicht der Sieg einer Richtung, ſondern der Ausgleich zwiſchen den Anſprüchen gleichmäßig exiſtenzfähiger und nur im Zuſammenwirken die Totalität harmoniſch darſtellender Parteien. Es würde verletzt, wenn die Welt als ſolche ohne Weiteres zur Kirche gerechnet und in der Kirche berechtiget erklärt werden ſollte; es wird aber auch nicht gewahrt, wenn der Theil die Stelle des Ganzen einnimmt oder wenn das Kranke ſofort als todt, das Beſchädigte als nicht vorhanden behandelt wird. Jakobus ſchreibt allerdings: „So Jemand das ganze Geſetz hält und ſündiget an Einem, Der iſt es ganz ſchuldig.“ Das iſt der abſolute Maßſtab, der nur zwiſchen Heiligkeit und Sündhaftigkeit, Vollkommenheit und Unvollkommenheit unterſcheidet und zwiſchen Beidem keine vermittelnden Glieder zuläßt. So berechtigt dieſer Maßſtab für die ideale Beurtheilung iſt, ſo ungültig iſt er für die unmittelbar praktiſche Anwendung auf die irdiſchen Beziehungen und Verhältniſſe. Dieſe bewegen ſich, wie nicht nachdrücklich genug geſagt werden kann, immer und durchaus in der Sphäre des Relativen und laſſen darum die Beurtheilung nach einem abſtrakt idealen Maße zur Bewahrung der rechtlichen Ordnungen nicht zu. Sobald wir in der Kirchenfrage nach einem abſtrakt idealen Maße verfahren, ſo wird summum jus summa injuria. Der überſpannte Bogen bricht, und die

Kirche zerfällt. Abſolute Standpunkte ſind, ſobald ſie das Gebiet gegebener Verhältniſſe einnehmen, Nichts als Extreme; die concreten praktiſchen Verhältniſſe aber ertragen die Herrſchaft der Extreme niemals auf die Länge. Entweder gehen die extremen Parteien auf die Forderungen der realen Verhältniſſe ein und verzichten auf ihren idealen Abſolutismus; oder das Gebiet, auf welchem ſie wirken, iſt der Spielball zwiſchen Revolution und Reaktion.

Darin liegt auch die Unmöglichkeit begründet, eine Kirche an einen beſtimmten Punkt der Lehrentwicklung feſtzubinden. Die katholiſche Kirche behauptet nur Dasjenige zu lehren, quod semper, ubique et ab omnibus creditum est; ſie zeigt in Wirklichkeit eine außerordentlich reiche Dogmengeſchichte, d. h. Dogmenveränderung, und in jeder anderen Kirche wiederholt ſich das gleiche Verhältnis zwiſchen Behauptung und Sachverhalt. Durch bloße Lehrabweichung verliert ein Menſch ſeine Kirchenmitgliedſchaft noch nicht, wenn er daneben ſich zur Kirche hält, und wenn ein Laie ſich über die officielle Lehre hinwegſetzt und ſelbſt die Sitte der Genoſſenſchaft verletzt, daneben aber die Verfaſſung hält und in den officiellen Punkten wie Taufe, Confirmation, kirchliche Weihung der Ehe u. dergl. den Cultus mitmacht, ſo kann ihm die Kirchenmitgliedſchaft nicht genommen werden, ſofern er ſie ſich nicht nehmen laſſen will. Kirche und Reich Gottes iſt ja nicht das Gleiche, und wer die Kirche um des Reiches Gottes willen liebt, darf niemals die Hoffnung aufgeben, daß aus den dünnen Fäden, an denen Jemand noch mit der Kirche zuſammenhängt, ſich durch Gottes Gnade ein dauerhaftes Band webe, welches einſt den ganzen Menſchen mit dem Gottesreich vereinige.

Die Lehre von der Kirche iſt nach alle Dem nicht bloß Gegenſtand der Rechtswiſſenſchaft, der Geſchichtswiſſenſchaft und der Ethik, ſondern nicht minder der Dogmatik. Sie ſchließt die Heilsmittellehre in gewiſſer Hinſicht in ſich. Denn dadurch, daß die Kirche die Verwalterin des Wortes Gottes und der Sacramente iſt, ſind die Menſchen auf ſie als auf die ordnungsmäßige Ver-

mittlung des Reiches Gottes angewiesen, und der regelmäßige Gang, wie der sündige Mensch zum Kinde Gottes wird, führt durch die Kirche hindurch. Aber auch dadurch, daß die Kirche nicht nur die Heilsanstalt für die noch zu gewinnende Welt, sondern auch die weltliche Form der schon aus der Welt gesammelten Heilsgemeinschaft ist, bedarf sie der genauen Auseinandersetzung mit dem Begriffe des Gottesreiches in der Dogmatik. So wie in den Lehrbüchern meistens geschieht, wird Reich Gottes und Kirche in unklarer Begriffsbestimmung bald mit einander vermengt, bald aus einander gehalten. Unmittelbar auf göttliche Stiftung zurückgeführt ist die Kirche wesentlich das Reich Gottes selber; damit aber auch ist der evangelisch-protestantische Kirchenbegriff zerstört, und die nachhinkende Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche deckt mit den vielen ungelösten Widersprüchen, die sie in sich birgt, nur die Unreinlichkeit der Begriffsbildung auf, ohne dem Schaden abzuhelfen. Zu der Zeit, als Zwingli die Lehre von der unsichtbaren Kirche aufstellte, sprach sich in dieser Lehre der Erwerb der vorreformatorisch-protestantischen dogmatischen Arbeit und zugleich ein mächtiger Fortschritt über den mittelalterlichen Standpunkt aus. Heutzutage können wir das Dogma nicht mehr unverändert lassen ohne uns bewußter Weise in Verwicklungen wohlzugefallen. Geschichte, Exegese und Logik drängen uns zur Revision; diese aber drängt uns weiter auf der Bahn und nöthigt uns in Folge der angestellten Untersuchungen zur Neugestaltung auch der mit diesem einen Dogma zusammenhangenden anderen Dogmen. Nicht im Gehen- und Stehen-Lassen, nicht im bloßen Wiederholen des Althergebrachten, sondern in stätiger, unverdrossener Arbeit an dem Ueberkommenen, in immer neuer Prüfung an der Schrift und Reinigung durch die hellen Gründe der Vernunft, die auch Luther in Worms forderte, in Erforschung der Geschichte und systematischer Verwerthung des Erforschten bewährt sich der freie und gläubige Sinn der Theologie, und zu dieser in der Erneuerung conservirenden und in treuer Anhänglichkeit an das Altbewährte doch dem Fortschritt huldigenden und Alles prüfenden Gesinnung gehört es, daß nicht bloß die protestantischen Negationen römischer Behauptung wiederholt, sondern auch die historisch gewordenen reformatorischen Formeln selber untersucht und auf

ihren bleibenden Werth angesehen werden. Eine Kritik eingreifender Natur üben wir damit allerdings an den überlieferten Lehren, an den Formeln der Reformatoren; aber eingreifend war schon Luthers Lehre von der Unsichtbarkeit der wahren, Zwinglis Formel für den Unterschied zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche. In dieser Gestalt, wie das Dogma auf uns gekommen ist, hat die Kritik ihr Geschäft noch nicht vollendet, und darum fordert es immer neu die Kritik heraus. Ein Zurückweichen von dem protestantischen Standpunkt ist einem im Evangelium gegründeten Menschen unmöglich. Darum heißt es vorwärts, und muthig die Kritik ganz ihr Werk verrichten lassen, nicht bloß an der katholischen Dogmatik, sondern auch am symbolum Romanum! Nur so wird die wahre Positivität errungen, die Positivität des Evangeliums. In Bezug auf unser Dogma lautet die gewonnene Position: Die Kirche ist das Sichtbare; aber nur auf die Dinge, die man nicht sieht, richtet sich der Glaube, und deren Inbegriff ist das Reich Gottes.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Das Reich Gottes

nach den

ſynoptiſchen Evangelien.

Eine Unterſuchung zur neuteſtamentlichen Theologie

von

Lic. W. Lütgert,
Privatdocent der Theologie in Greifswald.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1895.

12-20-35 J

Herrn Konsistorialrat

Professor D. Dr. H. Cremer

seinem Lehrer

in dankbarer Verehrung

gewidmet

vom Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung . . . . . 1—7

Das Problem. Die Methode. Die doppelte Aufgabe. Die Quellen. Die Formulierung des Thema. Die Litteratur.

Erſtes Kapitel. **Das erwartete Reich** . . . . . 8—46

Das Reich als Inhalt des Evangeliums. Die Statiſtik des Begriffs. Die Synonyma desſelben. Die Oppoſita. Die entſprechenden Vorſtellungen in der apokalyptiſchen Litteratur des damaligen Judentums: die Erwartung des Kommens Gottes, das Chriſtusbild, die Weltverwandlung, die Auferſtehung. Zuſammenfaſſung der Merkmale des Reichsgedankens. Das Weſen des Reiches. Die Begründung der Reichshoffnung im Gottesgedanken. Der Ausdruck: Himmelreich. Die Definition. Die Frömmigkeit des Judentums zur Zeit Jeſu.

Zweites Kapitel. **Das gegenwärtige Reich** . . . . . 47—87

Die Bußpredigt des Täufers. Die Bußpredigt Jeſu. Die Bezeugung der Gegenwart des Reiches. Die Merkmale der Gegenwart des Reiches im Wirken Jeſu. Die Begründung des Wirkens Jeſu in Gott. Der Sohn Gottes. Der Träger des Geiſtes. Das Selbſtbewußtſein Jeſu. Der Menſchenſohn. Der Glaube an Jeſus. Die Entſtehung der Erkenntnis der Meſſianität Jeſu. Die Nachfolge. Das Ärgernis. Die Buße als Bedingung der Erkenntnis des Reiches.

Drittes Kapitel. **Das verborgene Reich** . . . . . 88—148

Die Gegenwart des Reiches im Wort. Die Verhüllung des Reiches. Der Zweck der Gleichnisreden. Der Reichsgedanke der Gleichniſſe. Die Verborgenheit des Reiches. Die Sündenvergebung. Der Vatername Gottes. Die Gnade. Die irdiſchen Güter. Die Löſung von der Welt. Die Liebe. Das Ziel der Jünger. Israel und das Reich. Reich und

Seite

Gemeinde. Das ewige Leben. Das Reich und das Gesetz. Der Gegensatz zwischen Reich und Welt und der Widerspruch in der Lage der Gemeinde. Der Tod Jesu.

Viertes Kapitel. **Das zukünftige Reich** . . . . . 149—164

Die Verborgenheit und die Wiederkunft Jesu. Die Verborgenheit und das Erscheinen Gottes. Der gegenwärtige und der zukünftige Geistbesitz. Die Weltverwandlung. Die Auferstehung.

Fünftes Kapitel. **Voraussetzungen und Ergebnisse der Reichspredigt Jesu** . . . . . 165—179

Die Gotteserkenntnis als die Voraussetzung des Reichsgedankens.

Der Glaube als das begründende Moment der Frömmigkeit. Das Verhältnis von Glaube und Hoffnung, Reichsbesitz und Reichserwartung in der apostolischen Gemeinde. Die christologische Begründung des Reichsgedankens.

Verzeichnis

der ausführlicher beſprochenen Stellen.

(Die Worte und Erzählungen, die allen drei Evangelien gemeinſam ſind, ſind nur nach Matthäus citiert.)

Matth.	Seite
3, 11 ff.	49
13 ff.	68 ff.
4, 1—11	19 ff.
5, 3	132
5	133
6	136 f.
15 f.	107. 118 f.
17	51 ff.
8, 8 ff.	65 ff.
9, 6	77 f. 102 ff.
15	130
20 ff.	65
11, 2 ff.	68. 133
12 ff.	56 ff.
25	140
27 ff.	72 ff.
12, 3 ff.	130 ff.
28	59 ff.
32	76 ff.
39	90
13, 11—13	91 ff.

Matth.	Seite
13, 31 ff.	99 f.
44—46	96
16, 4	90
18 ff.	76
24 ff.	134
17, 1—5	69
18, 3 ff.	139
17 ff.	124 ff.
23 ff.	114
19, 26	111
28	157
20, 16	137
20, 25 ff.	140
28	141 ff.
21, 21	108
24 ff.	86 f.
42	123
22, 11 ff.	155
15 ff.	167
29 ff.	164
37	170

Matth.	Seite
24, 45 ff.	158
25, 1 ff.	97. 164
14 ff.	118. 158 ff.
26, 28	144 ff.
64	152

Mark.	
10, 18	170

Luk.	
1, 35	70
64 ff.	68 ff. 30
4, 18 ff.	51 ff.
7, 29 ff.	47
10, 18	62
28 ff.	117
11, 13	175
17, 20	55 f.
15, 11 ff.	137 ff.
19, 12 ff.	143. 158 ff.

Abkürzungen.

Ass. Mos. = Assumptio Mosis.

Bar. = Apokalypse Baruchs.

4. Esr. = Viertes Buch Esra.

Hen. = Das Buch Henoch, citiert nach Dillmann, Das Buch Henoch, übersetzt und erklärt. Leipzig 1853.

Jubil. = Das Buch der Jubiläen, citiert nach der Übersetzung von Dillmann: Ewalds Jahrbücher, II., III. Band, 1850/51, und nach Rönsch, Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis. Leipzig 1874.

Or. Sib. = Oracula Sibyllina ed. Friedlieb. Leipzig 1852.

Ps. Sal. = Die Psalmen Salomos.

Ass. Mos., Bar., 4. Esr., Ps. Sal. citiert nach Fritzsche, Libri veteris testamenti pseudepigraphi selecti. Lipsiae 1871.

Die apostolische Gemeinde weiß sich im Besitze des von Israel erwarteten Reiches Gottes. Sie hat die Erfüllung der Israel gegebenen Verheißungen erlebt, sie hat damit das Himmelreich und ist im Reiche. Zwar findet sich der Ausdruck „Reich Gottes" in der epistolischen Litteratur des apostolischen Zeitalters bei weitem seltener als in den synoptischen Evangelien. Allein die Sache ist deswegen nicht in den Hintergrund getreten. Vielmehr sind die Güter, die die urchristliche Gemeinde als ihren Besitz bezeichnet, die Güter des Reiches Gottes. Die Gemeinde ist erlöst aus der Welt, sie besitzt die Gerechtigkeit und das Leben, die Gotteskindschaft und das Erbe, die Gnade und die Erlösung. Sie ist nicht geschieden von Gott, sondern steht in Gemeinschaft mit ihm. Sie ist auch nicht getrennt von Christus, dem König des Reiches, sondern er ist im Geiste bei ihr.

Andrerseits ist die israelitische Hoffnung durch die evangelische Geschichte nicht aufgehoben, sondern neu geweckt. Die apostolische Gemeinde hat, indem sie die Erfüllung der Verheißung erlebt hat, nicht aufgehört, eine wartende und hoffende zu sein, sondern durch die Erfüllung der Weissagung ist die Hoffnung nur um so gewisser geworden: wie die Gemeinde sich bewußt ist, das Reich zu besitzen, so erwartet sie es mit der Wiederkunft des Herrn, die Hoffnung bildet ein wesentliches Stück der Frömmigkeit der Gemeinde, und die Eschatologie ist der Hintergrund aller neutestamentlichen Gedankengänge. Denn alles, was die Gemeinde hat, das erwartet sie doch auch und umgekehrt: alles, was sie erwartet, das hat sie schon.

Das Problem, welches mit dieser Haltung der urchristlichen Gemeinde gegeben ist, liegt schon in den Worten Jesu vor. Auf ihn führt die christliche Gemeinde einerseits ihren

Besitz, andrerseits ihre Hoffnung zurück. Er tritt sowohl als der Erfüllende wie als der Verheißende auf.

In Jesu Worten tritt das Reich Gottes als die beherrschende und umfassende Anschauung auf. Das Problem, welches das Verhältnis der neutestamentlichen Gemeinde zum Reiche Gottes stellt, wird also in der Untersuchung der Verkündigung Jesu seine Lösung finden. Weil sich das Wort vorwiegend in den synoptischen Evangelien findet, so hat sich die Untersuchung an diese zu halten. Allein wie die Erwartung des Reiches Gottes zur messianischen Hoffnung gehört, so ist das Wort nicht von Jesus gebildet, sondern es tritt in seinen Reden als ein bekannter Ausdruck auf. Jesus setzt voraus, daß das Volk wisse, was mit dem Ausdruck „Reich Gottes" bezeichnet wird. Auf der anderen Seite steht es fest, daß die Worte Jesu die Reichsanschauung nicht nur voraussetzen, bestätigen und aufnehmen, sondern daß sich in ihnen auch eine ausdrückliche Belehrung über Wesen und Art des Reiches findet. Daraus ergiebt sich, daß die Verkündigung Jesu vom Reiche auch Züge enthält, die über die allgemeine populäre Erwartung hinausgingen. Diese Sachlage stellt die Aufgabe, zu unterscheiden zwischen der von Jesus vorgefundenen und vorausgesetzten Reichsanschauung und dem Reichsgedanken, den er selbst vertritt; oder, wenn man die Aufgabe umgekehrt ausdrücken will: es ist zu untersuchen, warum Jesus das, was er zu verkündigen hatte, mit dem Ausdruck „Reich Gottes" bezeichnete, inwiefern sich die Merkmale der Reichsanschauung Israels in dem, was im Worte Jesu als Reich Gottes bezeichnet wird, wiederfinden. Für das Verständnis der Verkündigung Jesu ist es also erforderlich zu untersuchen, was zur Zeit Jesu in der allgemeinen populären Anschauung unter dem Reich Gottes vorgestellt wurde, soweit sich dies nach der Litteratur des Judentums feststellen läßt. Der Vorstellungskreis der messianischen Hoffnung, den diese Schriften erkennen lassen, weist mannigfache Schwankungen in einzelnen Punkten auf. Auch ist es im einzelnen nicht mit Sicherheit zu erkennen, welche Stücke der Anschauungen einer Schrift der populären allgemeinen Überzeugung angehören. Denn es ist vorauszusetzen, daß be-

stimmte Gedanken in jeder Apokalypse dem Verfasser oder seinem engeren Kreise angehören. Die Thatsache, daß die Anschauung desselben einer litterarischen Vertretung bedarf, zeigt gerade, daß sie nicht allgemeingiltig war.

Deswegen empfiehlt sich folgende Methode: es wird nach den Evangelien als den zuverlässigsten Quellen jener Zeit die Anschauung vom Reiche, welche Jesus in Israel vorfindet und voraussetzt, festgestellt. Der Anschauungskreis, der sich aus ihnen ergiebt, erhält dann eine Bereicherung und Erläuterung aus der Litteratur des Judentums. Die Züge der messianischen Hoffnung des Judentums, die durch die Evangelien bestätigt werden, kann man als zur allgemeinen Überzeugung des Volkes gehörend ansehen. In dieselbe gehören auch einzelne Stücke, die in einigen jüdischen Apokalypsen fehlen. Denn nicht nur das vereinzelte Auftreten, sondern auch das vereinzelte Fehlen einiger Züge der messianischen Hoffnung kann besondere Motive haben und beweist deswegen nichts gegen die Annahme, daß dieser Zug gleichwohl zur populären Überzeugung gehörte. Im übrigen kommt es nicht nur darauf an, die allen jüdischen Apokalypsen gemeinsamen Momente der messianischen Hoffnung zu fixieren, sondern auch auf den Versuch, zu erkennen, was in einer einzelnen Schrift als zugestanden und des Beweises nicht bedürftig vorausgesetzt wird. Denn darin zeigt sich am deutlichsten, welche Stücke der Reichshoffnung dem populären Gedankenkreise und nicht bloß der Vorstellung des Verfassers angehören. Weil nur die Feststellung der allgemeinen Überzeugung zum Verständnis der Reichsverkündigung Jesu notwendig ist, so ist eine vollständige Statistik aller Einzelheiten und Schattierungen des Anschauungskreises der messianischen Hoffnung, die nachweisbar sind, nicht notwendig. Vereinzelt auftretende Gedanken einer Apokalypse, die sich nicht aus irgend einer anderen Schrift belegen lassen, verdienen keine Berücksichtigung. Eben weil es hauptsächlich auf die von allen Apokalyptikern vorausgesetzte Volksstimmung ankommt, ist ein genaueres Eingehen auf die kritischen Fragen zur Begründung der Verwertung dieser Litteratur nicht notwendig. Für diesen Zweck können alle Schriften des späteren Judentums verwertet

werden, die noch nicht christlich beeinflußt sind. Deswegen sind auch in der folgenden Darstellung die einzelnen Gruppen von Schriften nicht gesondert verwertet. Wenn sich ein Gedanke in Büchern findet, die im übrigen einander ganz fern stehen, so gehört er um so sicherer zur Volksmeinung.

Die Beobachtung dieser methodischen Regeln gilt hauptsächlich für den Versuch, die Motive der messianischen Hoffnung und damit die Frömmigkeit des Judentums festzustellen. Denn diese Aufgabe ist wichtiger als die, alle einzelnen Vorstellungen über den äußeren Hergang der Erfüllung der messianischen Hoffnung zu registrieren. Die Aufgabe, die Religion des Judentums festzustellen, wäre lösbarer, wenn die rabbinische Litteratur verwertet werden könnte. Da es aber auf diesem Gebiet an kritischen Vorarbeiten fehlt, so beschränkt sich der folgende Versuch auf diejenigen Grundzüge, die sich aus den alttestamentlichen Pseudepigraphen und Apokalypsen erkennen lassen. In der Gleichmäßigkeit, mit der bestimmte Gedanken auftreten und in der Stimmung, die sie erwecken, läßt sich erkennen, daß sie zur religiösen Eigentümlichkeit des späteren Judentums gehörten. Eine Bestätigung findet das so gewonnene Bild durch die Auseinandersetzung der christlichen Kirche mit der Synagoge, die das Neue Testament erkennen läßt. Auch bestätigt das Neue Testament die Annahme, die von vornherein wahrscheinlich ist, daß das alttestamentliche Schriftwort nicht ausschließlich durch die Synagoge, sondern auch direkt gewirkt hat. Deswegen kann der Versuch, die religiöse Haltung des Judentums festzustellen, natürlich nur den Anspruch machen, einige Grundzüge des durchschnittlichen Charakters der damaligen Frömmigkeit, die sich mit Sicherheit beobachten lassen, aufzuweisen.

Der zweite und hauptsächliche Teil der Aufgabe ist der, den Reichsgedanken der synoptischen Evangelien festzustellen. Der synoptischen Evangelien — denn um diesen handelt es sich zunächst. Freilich, wenn die Sache so läge, daß in den Evangelien eine mannigfach getrübte und entstellte Lehre Jesu vorläge, die erst nach litterarischen Untersuchungen festgestellt werden könnte, so wäre es verboten, das Thema in dieser

Form zu stellen. Die Aufgabe, das litterarische Verhältnis der Evangelien zu einander festzustellen, ist natürlich wichtig. Allein eine vollständige Theorie über dieses Verhältnis ist nicht die notwendige Bedingung für eine biblisch-theologische Untersuchung auf diesem Gebiete. Freilich sind die Evangelisten selbstthätig. Keiner von ihnen ist nur Referent. Sie alle sind Theologen in demselben Sinne, in dem dies alle neutestamentlichen Schriftsteller sind. Aber gerade deswegen kommen die ihnen eigenen Gedanken, die sich in den Evangelien aus der Komposition der Erzählungen und der Gruppierung der Worte erkennen lassen, nicht als Entstellung oder Trübung in Betracht. Denn es ist nicht das normale Resultat der Meditation über einen Gedanken, daß er durch dieselbe entstellt und getrübt wird. In den Evangelien liegen nun aber nicht einzelne, zerstreute Gedanken, sondern ein fester Anschauungskreis vor, der in sich völlig geschlossen ist. Die Reichsvorstellung, die Christologie, die Heilslehre ist einheitlich. Natürlich haben auch die Evangelien ihre Eigenart, wie jede der neutestamentlichen Schriften, das erste Evangelium ebenso scharf wie das Lukasevangelium. Allein der bestimmte Gedankenkreis, der in der geschichtlichen Darstellung, in der Verwertung des ihnen vorliegenden Materials, an der Ordnung und auch an der Formulierung der überlieferten Worte Jesu erkennbar ist, bildet überhaupt die Voraussetzung der entwickelteren, individuellen Lehrbildungen des Neuen Testamentes.

Der Gedankenkreis, den die Synoptiker erkennen lassen, ist der Glaube der apostolischen Gemeinde, der Voraussetzung und Ausgangspunkt der weiter ausgebildeten neutestamentlichen Lehrbildungen ist. So liegt z. B. das Problem, welches der Reichsgedanke der Synoptiker enthält, im ganzen Neuen Testament vor. Ebenso ist die Christologie in der Ausbildung, in der sie sich bei den Synoptikern findet, die Basis der neutestamentlichen Christologie in allen ihren Formen.

Diese Sachlage, die nur durch die biblisch-theologische Darstellung bewiesen werden kann, erlaubt und rechtfertigt es, sich die Aufgabe zu stellen, das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien darzustellen.

Hiermit verzichtet man keineswegs darauf, die Lehre Jesu in den synoptischen Evangelien zu erkennen. In welcher Weise die Gemeinde die Worte Jesu erwogen, verstanden, erklärt und angewendet hat, läßt sich gelegentlich beobachten. Diese Bemerkungen sollen nur rechtfertigen, daß die biblisch-theologische Untersuchung ohne vorhergehende oder mitlaufende litterarische Untersuchung angestellt wird. Übrigens ist das Ergebnis der folgenden Arbeit in geringem Maße abhängig von den Theorien über das Verhältnis der Evangelien zu einander.

So einheitlich und geschlossen der Anschauungskreis ist, der den Evangelien zu Grunde liegt, so läßt er sich doch in definierender Methode nicht darstellen.

Es ist nicht richtig, von einer „Lehre vom Reiche Gottes" zu sprechen, als wenn Reich Gottes ein Begriff wäre, vermittelst dessen irgend ein schon bestehender Thatbestand seine richtige Erklärung finden sollte, als wäre also mit dem Ausdruck „Reich Gottes" nur das Verständnis, welches eine allgemein wahrnehmbare Thatsache in der Gemeinde gefunden hat, ausgedrückt.

Vielmehr bezeichnet das Wort eine konkrete, individuelle Realität. Mit Reich Gottes bezeichnet die Gemeinde nicht eine Weise, wie sie im Unterschiede von anderen sich irgend eine Thatsache erklärt, sondern sie bezeichnet damit einen Besitz, den sie im Unterschiede von Israel und den Heiden hat. Ganz ebenso steht es mit den übrigen hierher gehörigen Worten. Mit dem Ausdruck „Sohn Gottes" benennt die Gemeinde nicht die Art, wie sie das allgemeine Verhältnis zwischen Gott und Mensch beurteilt, sondern das Wort bezeichnet ein ganz bestimmtes, konkretes Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen.

Man kann also nur von einer Reichs*anschauung* sprechen, die sich nicht in eine Definition zusammen ziehen läßt.

Hieraus ergiebt sich zugleich, daß man das Problem, welches der Ausdruck stellt, nicht dadurch beiseite schieben darf, daß man demselben in verschiedenen Verbindungen einen verschiedenen Sinn unterlegt. Der scheinbare Wechsel der Bedeutung macht darauf aufmerksam, daß kein Begriff vorliegt, der in immer gleicher Prägung wiederkehren muß, sondern daß

von einer Thatsache geredet wird, deren Gegenwart in sehr verschiedenen Wirkungen angeschaut werden kann. Es kommt dann also nicht darauf an, einen Begriff zu finden, der in allen einzelnen Fällen eingesetzt werden kann, sondern im einzelnen Falle zu verstehen, inwiefern in den Wirkungen, von denen geredet wird, die Merkmale der Thatsache, die mit jenem Ausdruck bezeichnet wird, sich finden. Darum gewinnt man das Verständnis des Wortes auch nicht durch eine mechanische Induktion, sondern nachdem durch eine vollständige Statistik alle Beziehungen, in denen das Wort auftritt, vorgeführt sind, muß an einem einzelnen Falle das Wesen des Reiches bestimmt werden.

Die Erreichung einer Anschauung aber läßt sich nicht erzwingen. Deswegen bildet auch die Methode der Untersuchung keinen zwingenden Beweis. Dieser liegt immer nur darin, daß das gewonnene Resultat alle vorliegenden Beobachtungen erklärt und die Probleme, auf die aufmerksam gemacht worden ist, löst.

Das Thema der vorliegenden Arbeit ist seit einiger Zeit Gegenstand zahlreicher Untersuchungen. Das allgemein anerkannte Ergebnis der gemeinsamen Arbeit beschränkt sich indessen gegenwärtig auf formelle Bestimmungen des Gedankens in seinen allgemeinsten Umrissen. Im übrigen gehen die Resultate weit auseinander. Wer den Stand der Frage kennt, wird die Auseinandersetzung mit der biblisch-theologischen Arbeit bemerken; auf den, der die Verhandlungen im einzelnen nicht verfolgt hat, würden polemische Auseinandersetzungen nicht klärend, sondern störend wirken. Direkte Anlehnungen in Punkten, die kontrovers sind, sind namhaft gemacht. Was eine selbständige nicht übernommene Begründung gefunden hat, ist nicht durch eine Berufung auf andere Arbeiten belegt.

Erſtes Kapitel.

Das erwartete Reich.

Nach der Darſtellung der ſynoptiſchen Evangelien hat Jeſus bei ſeinem Auftreten die Botſchaft des Täufers aufgenommen: er hat die Nähe des Reiches verkündigt und zwar als Bußmotiv, Matth. 4, 17; Mark. 1, 15. Das Wort ſoll keineswegs das Anfangsſtadium der Verkündigung Jeſu charakteriſieren, ſondern es faßt den Inhalt der Predigt Jeſu zuſammen: von da ab begann Jeſus ſeine Predigt vom Reiche. Das Reich zu verkündigen dazu iſt er geſandt, Mark. 1, 38; Luk. 4, 43. Wenn es darauf ankommt, den Inhalt der Predigt Jeſu durch einen zuſammenfaſſenden Ausdruck zu bezeichnen, ſo wird geſagt: er redete vom Reiche, Matth. 4, 23; 9, 35; 13, 19; Luk. 8, 1; 9, 11; Act. 1, 3. Die Gemeinde nennt die Verkündigung Jeſu: Evangelium. Der Inhalt des Evangeliums, das Moment, welches der Predigt Jeſu den Charakter des Evangeliums verleiht, iſt eben die Botſchaft vom Reiche, vgl. z. B. Mark. 13, 10 mit Matth. 24, 14. Jeſus verkündigt das Reich als ein Evangelium, das Evangelium vom Reich, Luk. 4, 43; 8, 1; 16, 16; Mark. 1, 14; Matth. 9, 35. Das Reich iſt denn auch der Gegenſtand der Predigt, mit der die Jünger ausgeſandt werden, Matth. 10, 7; Luk. 9, 2. 60; 10, 9; vgl. Act. 8, 12; 19, 8; 20, 25; 28, 31. — Das Reich bildet alſo den weſentlichen Inhalt und Gegenſtand der Verkündigung Jeſu.

Je deutlicher nun in den Reden Jeſu der Reichsgedanke als der beherrſchende hervortritt, um ſo auffallender iſt es, daß ſich

nirgends ein Wort findet, in welchem das Reich definiert würde. In dem Worte, mit dem Jesus die Botschaft des Täufers aufnimmt, wird ebenso wie in allen Worten Jesu vorausgesetzt, daß jeder Israelit verstehe, was mit dem Ausdruck „Reich Gottes" bezeichnet wird. Jesus sagt zunächst nur wie der Täufer, daß das von Israel erwartete Reich nahe ist. Allerdings finden sich Reden Jesu, die sich ausdrücklich und absichtlich mit der Beschreibung des Reiches beschäftigen. Allein aus denselben ist um so weniger unmittelbar eine Definition des Reichsgedankens Jesu zu entnehmen, als sie sich ausnahmslos in der Form von Gleichnissen bewegen. Wo Jesus eine ausdrückliche Belehrung über das Wesen des Reiches giebt, bringt er sie stets in Gleichnisform.

Nicht nur die Einführungsformeln der Gleichnisse, sondern auch das Wort an die Jünger Matth. 13, 11; Mark. 4, 11; Luk. 8, 10 bezeichnet die Gleichnisse ausdrücklich als Belehrungen über die Geheimnisse des Reiches. Eben um der Form willen, in der der Reichsgedanke in diesen Reden dargestellt ist, verbietet es sich, die Untersuchung von hier aus zu unternehmen. Wenn aber Jesus besonderen Aufschluß über Art und Wesen des Reiches giebt, so zeigt sich, daß er den Reichsgedanken Israels nicht einfach aufnimmt, sondern daß er ihn modifiziert resp. korrigiert. Man darf also nicht einen allgemeinen Reichsbegriff, der Jesu und dem Volke in allen Beziehungen gemeinsam wäre, feststellen. Allein, wenn Jesus den Ausdruck „Reich Gottes" als einen verständlichen und keiner weiteren Erläuterung bedürftigen aufnimmt, so ist ersichtlich, daß ein gemeinsames Moment seinen Reichsgedanken mit der Reichshoffnung Israels verbindet. Man hat also zu unterscheiden zwischen dem Reichsgedanken, den Jesus voraussetzt und aufnimmt und dem Reichsgedanken, den er begründet.

Der Begriff kann natürlich nicht aus dem Worte, sondern nur nach den Beziehungen, in denen er auftritt, bestimmt werden. Es kommt also zunächst darauf an, die Beziehungen festzustellen, in denen der Begriff erscheint und nach ihnen die Merkmale des Reiches zu bestimmen. Nach den Merkmalen, aus deren Vorhandensein auf die Gegenwart des Reiches ge-

schlossen wird, läßt sich das Wesen desselben bestimmen und von hier aus versteht sich dann die Verwendung des Wortes in den Reden Jesu.

Der Thatsache, daß die Predigt Jesu als Reichspredigt bezeichnet wird, entspricht eine reiche Verwertung des Wortes bei den Synoptikern.[1]) Die Reichspredigt beginnt mit den Worten: Das Reich hat sich genaht, ἤγγικεν ἡ βασιλεία Matth. 3, 2; 4, 17; 10, 7; Mark. 1, 15; Luk. 10, 9 ff., oder ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία Luk. 21, 31. Hiernach ist das Reich noch nicht gegenwärtig, aber sein Kommen ist in nächster Zukunft zu erwarten. Gegenwärtig nämlich wird das Reich dadurch, daß es kommt, Luk. 22, 18. So redet auch Israel vom Reiche: das Reich kommt: es fragt sich nur, wann? Luk. 17, 20; vgl. Mark. 11, 10. Daß und wann es kommt, hängt von Gott ab. Gott wirkt das Kommen des Reiches und deswegen bleibt dem Menschen nur das Gebet: ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου Matth. 6, 10; Luk. 11, 2. Sehr energisch spricht Act. 1, 7 es aus, daß das Kommen des Reiches außerhalb aller menschlichen Macht liegt und allein von Gott abhängt: Zeit und Stunde hat der Vater festgesetzt in seiner eigenen Macht. Dem entspricht der Ausdruck Luk. 12, 32 εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν: das Reich ist eine Gabe Gottes, und zwar ist's allein in seinem Willen begründet, wem er es giebt. In eigentümlicher Form wird dies Geben des Reiches Luk. 22, 29 bezeichnet: ich vermache — διατίθεμαι — euch das Reich. Durch das Wort wird das Reich als Erbe — κληρονομία — bezeichnet. Wie Gott das Reich giebt, so nimmt er es auch, und zwar ist dies die Strafe für das Verhalten derer, die es besaßen, Matth. 21, 43. Der Charakter einer erhofften Gabe Gottes, den das Reich trägt, empfängt eine Erläuterung durch den Ausdruck Matth. 25, 34. Das Reich ist bereitet von der Gründung der Welt her. Diese Wendung läßt erkennen, daß das Reich nicht erst verwirklicht werden soll, sondern in voller Realität und Objektivität der Empfänger harrt. Dieselbe Vorstellung liegt den Worten Luk.

[1]) Diejenigen Worte, deren Übersetzung einer Begründung bedarf, sind in dieser Statistik übergangen.

19, 11 zu Grunde. Hier wird die Hoffnung auf das Kommen des Reiches so ausgedrückt: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μέλλει ἀναφαίνεσθαι: das Reich ist im Begriff, zu erscheinen. Es ist in voller Wirklichkeit vorhanden, aber es ist verborgen und unsichtbar. Die Erwartung richtet sich darauf, daß es sichtbar wird. Dem entspricht der Ausdruck: das Reich sehen, Mark. 9, 1; Luk. 9, 27. In eigentümlicher Form wird die Reichserwartung Act. 1, 6 ausgedrückt: εἰ — ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ. Das Wort wird durch Act. 3, 21 erläutert; ἀποκατάστασις ist die schöpferische Wiederherstellung, die Umwandlung der Welt zu ihrem ursprünglichen Bestande, die Welterneuerung. Hiernach versteht sich die Frage der Jünger. Die erneuerte Welt ist das Reich. Das Reich wird durch ein die Welt erneuerndes Handeln Gottes hergestellt.

Das Reich ist also Gabe und Wirkung des schaffenden Handelns Gottes. Es ist in voller Realität im Himmel gegenwärtig. Indem es kommt, sichtbar wird, stellt es die Welt wieder her, so daß auch sie zum Reiche wird. Diesem Charakter des Reiches entspricht die Stellung, die der Mensch ihm gegenüber einnimmt. Auch hierin geht der Gedanke Jesu völlig in den Gedanken Israels ein. Der Mensch erwartet das Reich — προσδεχόμενος — Mark. 15, 43; Luk. 23, 51. Er nimmt es auf Mark. 10, 15; Luk. 18, 17. Er erbt es — κληρονομεῖν — Matth. 25, 34. Das Wort hebt hervor, daß es für ihn bereits vorhanden ist und er nun in den selbständigen Besitz eintritt. Auch der Ausdruck ζητεῖν τὴν βασιλείαν Matth. 6, 33; Luk. 12, 31 läßt das Reich als Gut, als Gabe erscheinen, die zu erstreben Aufgabe ist. Der Mensch hat das Reich, es ist jemandes: αὐτῶν, τοιούτων ἐστίν Matth. 5, 3. 10; 19, 14; Mark. 10, 14; Luk. 18, 16; 5, 20. Durch das Trachten wird nicht das Reich gewirkt, aber sein Empfang ist dadurch bedingt. Besonders häufig wird das Anteilgewinnen am Reich durch εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν βασιλείαν ausgedrückt, Matth. 5, 20; 7, 21; 18, 3; 19, 23 ff.; Mark. 9, 47; 10, 23 ff.; Luk. 18, 24 f. Hier wird das Reich als ein Gebiet vorgestellt, an dem man dadurch Anteil gewinnt, daß man hineingeht, Matth. 21, 31 προάγουσιν εἰς

τὴν βασιλείαν. Dieselbe Anschauung spricht sich in dem Worte Jesu Mark. 12, 34 aus: Du bist nicht fern vom Reiche. Diese lokale Vorstellung kehrt in sehr verschiedenen Wendungen wieder. Die Gerechten sind im Reiche, Matth. 13, 43, wie Jesus selbst dort sein wird, Luk. 22, 16; Mark. 14, 25; Matth. 20, 21; 26, 29. Israel wird die Väter im Reiche sehen, wird selbst aber hinausgeworfen, Luk. 13, 28. Die Engel sammeln die, die nicht hineingehören, aus dem Reiche, Matth. 13, 41. Der Wunsch nach einem besonders reichen Anteil am Reiche wird ausgedrückt durch die Bitte, im Reiche Jesu an seiner Seite zu sitzen, Matth. 20, 21. Die Verbindung mit ἐν findet sich noch in folgenden Beziehungen: ὁ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ Matth. 11, 11; Luk. 7, 28. ἐλάχιστος — μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ Matth. 5, 19. μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ Matth. 18, 14. Noch anschaulicher ist die lokale Vorstellung in Wendungen wie Matth. 23, 13: die Pharisäer verschließen das Reich. Dasselbe Bild findet sich Matth. 16, 19: wer über die Bedingungen für den Empfang des Reiches verfügt, empfängt die Schlüssel des Reiches. Das Glück, am Reiche teil zu haben, bezeichnet der Israelit mit den Worten: das Brot essen im Reiche, Luk. 14, 15. Auch dieser Gedanke kehrt in den Worten Jesu wieder. Soll den Jüngern ein Anteil am Reiche versichert werden, so wird gesagt, daß sie im Reiche essen und trinken werden, Luk. 22, 30. Daß die Völker das Reich besitzen werden, wird mit den Worten bezeichnet: sie werden im Reiche zu Tische liegen — ἀνακλιθήσονται — Matth. 8, 11; Luk. 13, 29. Einen bedeutsamen Zusatz zu dieser Beschreibung des Lebens im Reiche giebt Luk. 22, 30: die Jünger werden dort sein κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ. Der Vorzug der Jünger im Reiche besteht in einer königlichen Herrenstellung, die sie dort einnehmen werden.

An Verbindungen mit βασιλεία sind noch zu erwähnen: μυστήρια τῆς βασιλείας Matth. 13, 11; Mark. 4, 11; Luk. 8, 10. Weil das Reich verborgen ist, so sind Wesen, Art und Gesetze desselben, alles, was Inhalt der Reichspredigt ist, Geheimnisse, und Matth. 13, 52 μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ vgl. 27, 57 zum Schüler gemacht für das Reich, dem Reiche

zum Schüler gemacht. Der Schriftgelehrte empfängt seine Gedanken vom Reich als Gabe. Deswegen steht ihm ein reicher Schatz zur Verfügung. Luk. 9, 62 *εὔθετός ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν.* An Verbindungen mit Präpositionen finden sich noch Matth. 19, 12 *διά:* verschnitten um des Reiches willen, Luk. 18, 29 *εἵνεκεν.*

Zweimal Matth. 8, 12 und 13, 38 findet sich die Verbindung: *υἱοὶ τῆς βασιλείας,* jedoch mit einer bemerkenswerten Differenz: an der ersten Stelle ist Israel gemeint, welches aus dem Reiche ausgestoßen wird; an der zweiten diejenigen, die das Reich erhalten werden, im Gegensatze zu den *υἱοὶ τοῦ πονηροῦ.* Zu vergleichen sind die Verbindungen *υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου* Luk. 16, 8; *υἱὸς γεέννης* Matth. 23, 15; *υἱὸς τοῦ νυμφῶνος* Matth. 9, 15; *οἱ υἱοὶ τῆς διαθήκης* Ps. Sal. 17, 17. Der Ausdruck bezeichnet die Zugehörigkeit (vgl. Cremer s. v.). Die *υἱοὶ τῆς βασιλείας* sind also die, die ins Reich gehören, denen das Reich gehört. Das Wort ist an der ersten Stelle gewählt, um das Gewicht der Thatsache hervorzuheben, daß die, die ins Reich gehören, doch nicht hineinkommen.

In derselben Weise, wie vom Reiche Gottes, wird auch vom Reiche Christi gesprochen Matth. 13, 41; 16, 28; 20, 21; Luk. 1, 33; 22, 30; 23, 42. Der Vater vermacht — *διέθετο* — Jesus das Reich, und Jesus vermacht es den Seinen, Luk. 22, 29. Der Tod Jesu wird bildlich dargestellt als ein Fortgehen, um das Reich zu nehmen — *λαβεῖν* — Luk. 19, 12. Der Menschensohn kommt in seinem Reiche, Matth. 16, 28. Der gekreuzigte Verbrecher setzt voraus, daß Jesus kommen werde in seinem Reiche, Luk. 23, 42. Wenn Jesus nach Jerusalem zieht, so hofft das Volk, daß das Reich erscheinen werde, Luk. 19, 11, wenn er als Christus kommt, so kommt mit ihm das Reich Davids, Mark. 11, 10. Daß ihm das ewige Reich gehört, Luk. 1, 33, wird auch mit den Worten bezeichnet, daß ihm der Thron Davids gehört, Luk. 1, 32.

Eine lehrreiche Beleuchtung erhält der Reichsgedanke durch die Synonyma, die mit der Bezeichnung *βασιλεία* wechseln.

Das Wort Jesu, daß es schwer sei, ins Reich einzugehen,

schließt sich an die Antwort auf die Frage: *τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω*; Mark. 10, 17; Matth. 19, 16; Luk. 18, 18. Auch Matth. 25, 46 wird von den Gerechten, denen das Reich bereitet ist, gesagt: sie gehen ins ewige Leben ein. Überhaupt tritt *ζωή*, *ζωὴ αἰώνιος* mit denselben Prädikaten und in denselben Beziehungen auf wie *βασιλεία*: man erbt das Leben — *κληρονομεῖν* — Matth. 19, 29; Luk. 10, 25; man nimmt es — *λαμβάνειν* — Luk. 18, 30; man geht ins Leben ein, Matth. 18, 8. 9; 19, 17; Mark. 9, 45. Es wird in derselben Weise von einem Thor und einem Weg, der zum Leben führt, Matth. 7, 14, wie von einer Thür geredet, die als ins Reich führend gedacht ist, Luk. 13, 23. Der Eingang ins Reich wird dem Eingang ins Leben gleich gesetzt. Dieselbe Beobachtung läßt sich an den Worten vom Verlieren der Seele machen, Mark. 9, 35 ff.; Matth. 16, 25 ff.; Luk. 9, 24 ff.; vgl. 17, 33. Wer sich des Menschensohnes schämt, weil er seine Seele retten will, dessen wird sich der Menschensohn schämen, wenn er mit dem Reiche kommt d. h. er erhält das Reich nicht und verliert damit seine Seele. Durch den Eingang ins Reich dagegen rettet man seine Seele. Überhaupt wird die Errettung mit dem Gewinn des Reiches identifiziert. Wenn Jesus davon redet, wie schwer es ist, ins Reich einzugehen, so sagen seine Jünger: wer kann also gerettet werden? *τίς ἄρα δύναται σωθῆναι*; Matth. 19, 25; vgl. Mark. 10, 26; Luk. 18, 26. Die Frage der Jünger *εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι*; Luk. 13, 23 beantwortet Jesus durch den Imperativ: *ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν*: nach dem Zusammenhang ist *εἰς τὴν βασιλείαν* zu ergänzen. Die Nähe des Reiches bedeutet die Nähe der Erlösung — *ἀπολύτρωσις* — vgl. Luk. 21, 31 mit V. 28. Die Kreise in Israel, die auf die Erfüllung der Verheißung warten, sind die, die das Reich erwarten, Mark. 15, 43; Luk. 23, 51. In demselben Sinne heißen sie *οἱ προσδεχόμενοι λύτρωσιν Ἰερουσαλήμ* Luk. 2, 38, oder 2, 25 *προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ*.

Matth. 19, 28 findet sich die Bezeichnung *ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ*, während die Parallelstelle Luk. 22, 30 *ἐν τῇ βασιλείᾳ μου* giebt. *Παλιγγενεσία* bedeutet die Welterneuerung

und ist synonym ἀποκατάστασις. Durch beide Ausdrücke wird das Reich der ersten Schöpfung gegenübergestellt. Diese Gegenüberstellung sagt nicht nur, daß das Reich durch ein Schaffen Gottes gewirkt wird, sondern auch, daß durch dasselbe die ursprüngliche Weltgestalt wiederhergestellt wird.

In Verbindung mit βασιλεία wird häufig δόξα Glanz, Herrlichkeit genannt. Das Kommen Jesu in seiner βασιλεία ist ein Kommen ἐν δόξῃ Matth. 16, 27 f.; Mark. 8, 38. Bei der Bitte der Jünger um den Platz an der Seite Jesu hat Mark. 10, 37 ἐν τῇ δόξῃ σου, während Matth. 20, 21 ἐν τῇ βασιλείᾳ σου giebt. Im Reiche sitzt der Menschensohn ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ Matth. 19, 28; 25, 31. Der Christus muß eingehen εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ Luk. 24, 26. Ganz analog ist die Verbindung von βασιλεία und δύναμις. Das Kommen Jesu ist ein Kommen μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς Matth. 24, 30; Mark. 13, 26; Luk. 21, 27. Das Reich Gottes kommt ἐν δυνάμει Mark. 9, 1.

Gelegentlich wird auch οὐρανός oder οὐρανοί synonym βασιλεία gebraucht. Der Lohn, der im Reiche empfangen wird, ist ἐν οὐρανοῖς Matth. 5, 12; Luk. 6, 23. Ganz analog der Mahnung, statt nach irdischem Besitz nach dem Reiche zu trachten, ist der Gedanke Matth. 6, 20 Schätze im Himmel zu sammeln, Luk. 12, 33; 18, 22; Mark. 10, 21. Daß die Entscheidung des Jüngers, der die Schlüssel des Reiches erhält, das Reich öffnet oder schließt, wird durch die Worte ausgedrückt, daß sein Wort im Himmel gilt, Matth. 16, 19; 18, 18. Weil im Himmel das Reich Gottes ist, so geschieht dort der Wille Gottes, Matth. 6, 10.

Einen Einblick in den Reichsgedanken gewähren ferner die Oppositа des Begriffs. Wer nicht ins Reich eingeht, geht in die κόλασις αἰώνιος, εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον Matth. 24, 41. 46. Wer nicht im Reiche zu Tische sitzt, wird in die Finsternis draußen geworfen, Matth. 8, 12. Ebenso stehen einander ζωὴ αἰώνιος und πῦρ αἰώνιον oder γέεννα τοῦ πυρός gegenüber Matth. 18, 8 f. An einer Stelle Matth. 12, 25 ff. und in den Parallelen ist das Reich des Satans als Gegensatz gegen das Reich Gottes genannt. In einigen

Worten ſteht das Reich im Gegenſatz zum κόσμος. Die ganze Welt wird Matth. 16, 26 als der andere mögliche Gewinn dem Reiche gegenübergeſtellt. Identiſch iſt der Gegenſatz zwiſchen αἰὼν οὗτος und αἰὼν ἐκεῖνος Luk. 20, 34 f. Die Söhne τοῦ αἰῶνος τούτου ſtehen den Söhnen des Lichtes gegenüber Luk. 16, 8. φῶς ſteht in dieſem Worte in ähnlicher Weiſe für βασιλεία wie ſonſt δόξα. Die μέριμναι τοῦ αἰῶνος erſticken den λόγος τῆς βασιλείας Matth. 13, 22; Mark. 4, 19. In den Parallelen zu Matth. 19, 29, in den Worten Mark. 10, 30; Luk. 18, 29 wird vom Empfang des Lohnes ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ geredet, während Matthäus vom Erbe des ewigen Lebens ſpricht, vgl. noch Matth. 12, 32. Auch der Gegenſatz von αἰὼν οὗτος und αἰὼν ἐκεῖνος reſp. μέλλων dient alſo zur Erläuterung des Reichsgedankens; ὁ αἰὼν ἐκεῖνος, ὁ ἐρχόμενος iſt ſynonym βασιλεία. Dem Kommen des αἰὼν μέλλων geht die συντέλεια τοῦ αἰῶνος voran, Matth. 13, 39 ff.; 24, 3; 28, 20. Dieſer Gegenſatz beſagt alſo, daß durch das Kommen des Reiches an Stelle des gegenwärtigen Weltlaufs und der beſtehenden Weltgeſtalt eine neue Weltgeſtalt treten wird. Wer des kommenden Weltlaufs teilhaftig wird, nimmt damit teil an der Auferſtehung. Im Reiche beginnt eine ganz neue Weiſe des Daſeins, die Ehe hört auf, denn die Naturſeite der Menſchen iſt der der Engel gleich, Luk. 20, 35. Die kommende Weltgeſtalt entwickelt ſich nicht aus dieſer Welt, ſondern entſtammt der ſchaffenden Macht Gottes: wer die Auferſtehung der Toten verneint, kennt die Kraft Gottes nicht, Matth. 22, 29; Mark. 12, 24.

Auch das ſetzt Jeſus einfach voraus, daß mit dem Kommen des Reiches das Gericht kommt. Wenn der Menſchenſohn mit dem Reiche kommt, ſo wird er richten, Mark. 8, 38 f.; Matth. 16, 27; Luk. 9, 26 f.; Matth. 13, 41. 49. Im Gericht wird entſchieden, wem das Reich geöffnet und wem es verſchloſſen wird, Matth. 25, 31 ff.

Die Darſtellung der Reichshoffnung des Judentums, wie Jeſus ſie vorfand, iſt indeſſen durch die Statiſtik des Sprachgebrauchs nicht erſchöpft. Aber auf Grund derſelben iſt es möglich, die Anſchauung vom Reiche, deren Umriſſe der

Sprachgebrauch zeigt, aus der Litteratur des Judentums zu ergänzen und zu bereichern. Denn aus der Statistik ergiebt sich eine Reichsanschauung als Besitz des Volkes, wie sie in den alttestamentlichen Pseudepigraphen und Apokalypsen in ausgeführter Form vorliegt. Auch hier ist die Hoffnung ausgesprochen, „daß Gottes Reich erscheinen werde in seiner ganzen Kreatur," Ass. Mos. 10, 1; daß das größte der Reiche des unsterblichen Königs erscheinen werde, Or. Sib. 3, 46 f. Als ein Erscheinen, ein Sichtbarwerden wird das Kommen des Reiches auch Esr. 7, 26 vorgestellt: die Stadt und das jetzt verborgene Land erscheint; vgl. auch 17, 36: Zion wird kommen und gezeigt werden allen. Der Ausdruck: βασιλεία τοῦ θεοῦ findet sich noch Ps. Sal. 17, 4 und 5, 21: Deine Güte ist über Israel in deinem Reiche. Auch im Buche Daniel erscheint das Reich als Gabe Gottes. Die Heiligen des Höchsten empfangen das Reich, 7, 18. 22. 27. Als das begründende Moment im Kommen des Reiches wird das Erscheinen Gottes erwartet. Diese Hoffnung ist allgemein. Sie entspricht der prophetischen Verheißung vom Kommen Gottes zu seinem Volke, damit alle Welt ihn als König erkenne, vgl. z. B. Mich. 1, 3; Jes. 26, 21; Ps. 96, 10 ff. So kommt das Reich damit, daß Gott sichtbar wird: er wird hervortreten aus seiner Wohnung, Hen. 1, 3; er wird herabkommen, die Erde heimzusuchen mit Gutem, Hen. 25, 3. Gott wird „erscheinen dem Auge eines jeden, und jeder wird erkennen, daß ich der Gott Israels bin und der Vater aller Kinder Jakobs und der König auf dem Berge Zion," Jubil. 1. Die Menschen werden Gott schauen, Or. Sib. 5, 277. 352;[1]) 4. Esr. 7, 33. Das Erscheinen Gottes bewirkt zugleich die Erlösung der Gerechten und die Vernichtung ihrer Feinde, Ass. Mos. 10, 3. 7.

Allein als der Bringer des Reiches wird auch der von Gott eingesetzte König bezeichnet: vor allen Dingen gehören der König und das Reich zusammen. Mit dem König kommt das Reich. Wenn der Menschensohn gekommen ist, dann erhalten

[1]) Aus dem 5. Buche können nur diejenigen Stücke herangezogen werden, die durch ihre Tendenz ihren jüdischen Ursprung verraten, vgl. Schürer II, 803.

die Heiligen des Höchsten das Reich, Dan. 7, 13; Hen. 45, 4; 46, 4; 52, 9; 55, 4;[1]) 4. Esr. 13, 1 ff. Gott sendet den König vom Himmel her, Or. Sib. 3, 286 ff. 652 ff.; 5, 414 ff.; Ps. Sal. 17, 23 ff.; Jubil. 31, den Gesalbten, Hen. 48, 10; 52, 4; Ps. Sal. 17, 36; 18, 6 f.; 4. Esr. 7, 28 f.; 12, 32; Bar. 29, 2; 30, 1; 39, 7; 70, 9; 72, 2. Der Gedanke ist auch in den Evangelien bezeugt: wenn der Christus kommt, so wird das kommende Reich, Mark. 11, 10, oder der kommende König, Matth. 21, 5; Luk. 19, 38, begrüßt. Der Menschensohn, der das Reich im Gericht öffnet oder verschließt, ist der König, Matth. 25, 34 ff. Jesus tritt als der Christus, als der gesalbte König, als der König Israels auf, Mark. 15, 2. 4. 12. 18 ff.; Luk. 23, 2 f. 35 ff.; vgl. Luk. 1, 33; Matth. 2, 2. Die Prädikate Christus und Sohn Gottes stellt die Erwartung Israels nebeneinander, Matth. 16, 16; 26, 63; Mark. 14, 61; Luk. 23, 66 vgl. 70; 4, 41. Als Synonyme treten beide Worte auch auf, Matth. 27, 40; vgl. Mark. 15, 32. An der letzteren Stelle wird als gleichwertig noch hinzugefügt ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ. Beide Benennungen finden sich auch Luk. 23, 35. 37. Erläutert wird der Ausdruck ferner durch Hinzufügung von ἐκλεκτός und ἐκλελεγμένος, bei Χριστός Luk. 23, 35, bei υἱός μου 9, 5. Wer der Sohn ist, ist der Geliebte, Matth. 3, 17; 17, 5; Mark. 1, 11; 9, 7; Luk. 3, 22.

Wie sein Reich das Reich Davids genannt wird, so nennt ihn Israel den Sohn Davids, Ps. Sal. 17, 23; Matth. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30 f.; 21, 9; 22, 42; Mark. 10, 47 f.; 12, 35; Luk. 18, 38 f.; 20, 41. Er ist der aus der Menge Erwählte, und zwar, weil er der Gerechte ist: er ist der Gerechte und Auserwählte, Hen. 40, 5; 45, 3 ff.; 48, 6; 49, 2. 4; 51, 3. 5; 52, 6. 9; 53, 6; 55, 4; 61, 5. 8. 10; 62, 1. Wie er dieses Prädikat mit Israel teilt — Israel ist das aus den Völkern erwählte Volk — so erhalten es auch die Frommen: sie sind die Gerechten und Auserwählten, vgl. auch 71, 14 ff.

Die Erwählung bezeichnet nicht eine Einsetzung in ein unwirk-

[1]) Auch der Ursprung dieser Stücke ist bekanntlich streitig. Vgl. darüber unten.

sames verborgenes Verhältnis zu Gott, sondern eine besondere Stellung führt sich auf Erwählung durch Gott zurück, Deut. 7, 6. 7; 14, 2; 1. Reg. 10, 9; 1. Chron. 28, 4; 2. Chron. 9, 8; Ps. 33, 12; vgl. Jubil. 22. Die That, in der sich Gottes Wohlgefallen zeigt, erhebt den Erwählten aus der Menge, versetzt ihn in ein Näheverhältnis zu Gott und setzt ihn damit in eine Machtstellung ein. In der göttlichen Erwählung ist's begründet, daß Israel Gottes Sohn ist, Jes. 41, 8; Deut. 14, 1 f.; Exod. 4, 22. Auch in der späteren Litteratur heißen die, die Gott gehören, seine Söhne, Ps. Sal. 17, 30; Ass. Mos. 10, 3; Or. Sib. 3, 702. Israel wird mit dem erstgeborenen einzigen Sohne verglichen, Ps. Sal. 18, 4, oder auch mit diesem Namen genannt, 4. Esr. 6, 58; Jubil. 1. 2. Wer Sohn Gottes ist, der steht in königlicher Machtstellung, Ps. 2, 7 f.; 82, 6 f. 89, 7; 2. Sam. 7, 14. Wer der Welt entnommen und in die Nähe Gottes versetzt ist, der ist geheiligt, der Sohn Gottes ist Gott geheiligt. „Ich habe ihn mir zum erstgeborenen Sohne aufgeschrieben und ihn mir geheiligt für immer und ewig." Jubil. 2. Dem Messias bringt das Volk darum den Namen: der Heilige Gottes entgegen, Mark. 1, 24; Luk. 4, 34. Sohn Gottes heißt der erwartete Messias: 4. Esr. 7, 28 f.; 13, 32. 37. 52; 14, 9; Hen. 105, 2. Auch diesen Namen bringt das Volk Jesu entgegen, Matth. 8, 29; Mark. 3, 11; 5, 7. Ob er es ist, darum handelt es sich in der Verhandlung vor dem Hohenpriester, Matth. 26, 63; Mark. 14, 61; Luk. 22, 70. Den Eindruck, den ein Wunder hervorruft, giebt das Wort wieder: du bist wahrlich Gottes Sohn, Matth. 14, 33. Zu demselben Bekenntnis veranlassen den Hauptmann die Zeichen beim Tode Jesu: für wen Gott mit seiner Macht in dieser Weise eintritt, der ist Gottes Sohn, 27, 54. Ganz derselbe Gedanke verrät sich in den Worten des Volkes an den Gekreuzigten, Matth. 27, 40: als Sohn Gottes müßte er sich dadurch erweisen können, daß er über die Macht Gottes verfügen könnte, um sich jeder Not zu entnehmen: rette dich selbst, wenn du Sohn Gottes bist, und steige herab vom Kreuze.

Was man unter dem Sohne Gottes versteht und von ihm erwartet, zeigt auch die Versuchungsgeschichte. Wie sich die

Erzählung unmittelbar an den Bericht über die Taufe und an das Wort: du bist mein Sohn — anschließt, so knüpfen alle drei Versuchungen daran an, daß Jesus der Sohn Gottes ist. Die Versuchungen haben nicht den Sinn, Zweifel an der Gottessohnschaft Jesu auszusprechen oder hervorzurufen.[1]) Aus den Antworten Jesu ergiebt sich vielmehr, worin die Versuchung liegt, worin Jesus die Sünde sieht, zu der er verführt werden soll. Nun weist aber Jesus die Aufforderung, sich Brot zu schaffen, mit den Worten zurück, daß Brot nicht das einzige Mittel sei, durch welches Leben erhalten wird. Jesus würde damit die Erkenntnis verleugnen, daß Gott Leben auch noch auf andere Weise erhalten kann, als durch Brot. Also sieht Jesus die Versuchung darin, daß er sich aus der Not helfen solle. Hiernach versteht sich das verführerische Wort. Die Worte: „wenn du Gottes Sohn bist" — haben, wie Matth. 27, 40, den Sinn, daran zu erinnern, daß er ja der Aufforderung Folge leisten könne. Wenn er der Gottessohn ist, so steht ihm Gottes Macht unbedingt zur Verfügung, sich aus der Not zu helfen. Die Antwort Jesu enthält eine Bejahung seiner Gottessohnschaft: Gottes Macht wird ihn unbedingt schützen, aber daraus folgt für Jesus nicht, daß er sich jeder Not entziehen solle: Gott ist mächtig, ihn nicht nur aus der Not zu entrücken, sondern noch mehr: ihn in der Not zu erhalten. Weil er nicht nur in dem Sinne der Erwählte und Geliebte Gottes ist, daß Gott ihn aus jeder äußeren Not errettet, so kann er auch Not ertragen. Die zweite Versuchung knüpft ebenfalls an den Namen „Sohn Gottes" an und erläutert denselben daher. Auch sie will einen Zweifel an der Gottessohnschaft Jesu weder ausdrücken noch erwecken, sondern setzt dieselbe voraus. Weil er Gottes Sohn ist, so giebt's für ihn keine Gefahr, Gottes Macht steht im unbedingt zu Gebote. Die Antwort Jesu sagt: daß ihm als Gottes Sohn Gottes Macht zu Gebote steht, das soll er nicht zu willkürlichen Machterweisungen, die mit seiner Aufgabe nichts zu thun haben, mißbrauchen: zur Durchführung der Ziele, um derentwillen

[1]) Gegen Weiß z. d. St.

Gott ihn gesandt hat, stellt Gott ihm seinen Schutz und seine absolute Macht zur Verfügung.

Auch die dritte Versuchung wendet sich an den Sohn Gottes. Nur so wird verständlich, warum der Versucher Jesu gerade die Weltherrschaft in Aussicht stellt und inwiefern dieses Versprechen versuchlich ist. Die Aufforderung setzt voraus, daß der Sohn Gottes König und Herr ist: ihm gehört die Welt. Der Vordersatz: wenn du Sohn Gottes bist, wird um der Zumutung willen, die der Versucher stellt, diesmal nicht ausgesprochen. Die Antwort Jesu spricht aus, daß ihm nur in der Unterordnung unter Gott die Welt gehört. Dadurch, daß er Gott unterthan wird und ihn als seinen Herren verehrt, wird er der Herr der Welt. Mithin erläutert und bestätigt die Versuchungsgeschichte den Begriff des Sohnes Gottes und empfängt umgekehrt durch den Christusgedanken Israels ihre Erklärung. Es zeigt sich damit, wie eng sich diese Erzählung an den Messiasgedanken des Volkes anschließt: so konnte sie nur ein Mann erzählen, der völlig mit dem Christusbild Israels vertraut war. Was der Teufel von Jesus fordert und ihm verspricht, das gebührt nach der Erwartung Israels dem Christus, dem Sohne Gottes.

Sohn Gottes ist der, für den Gott unbedingt eintritt, dem er seine Macht zur Verfügung stellt und den er dadurch in eine königliche Machtstellung einsetzt.

Der Christus ist dem Volke ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου Matth. 21, 9; 23, 29; Luk. 19, 38: er kommt im Namen des Herrn. Ihm gegenüber hat man es mit Gott zu thun. Er vertritt die Sache Gottes und Gott vertritt seine Sache.[1]) Mit ihm besucht Gott sein Volk, Luk. 1, 68. 78. Darum herrscht er durch Gott und Gott durch ihn. Beide Gedanken schließen sich für das jüdische Bewußtsein so wenig aus, daß sie sich vielmehr fordern. Dadurch, daß Gott den König schickt, kommt Gottes Reich, Ps. Sal. 17, 23. Weil Gott der König ist, Or. Sib. 3, 616. 717 f. 807, so sendet er den König, V. 286. 652, und wird dadurch selbst als

[1]) Vgl. Cremer s. v. ὄνομα.

König offenbar und erkannt. Wie sehr beide Gedanken zusammen gehören, zeigt am deutlichsten Ps. Sal. 17. Der Psalm spricht aus, daß das Königtum Gottes über Israel jede andere Herrschaft ausschließt. Aber die Herrschaft des gesalbten Königs wird eben damit gefordert: Gott ist König, deswegen wird der Messias erhofft, καὶ τὸν κύριον δοξάσει ἐν ἐπισήμῳ πάσης τῆς γῆς V. 32. Dann ist Gott selbst als König offenbar geworden, V. 38. 51. Darum wird mit der Anerkennung des Messias Gott die Ehre gegeben, Hen. 48, 5; 61, 9 ff. Und umgekehrt heißt es: sie haben den Herrn der Geister verleugnet und seinen Gesalbten, Hen. 48, 10. Gott vertritt die Sache des Königs, weil der König seine Sache vertritt: er ist der Gerechte und Auserwählte. Gott hat an ihm Gefallen gefunden, ihn erwählt, ihm die Macht übertragen und ihn auf seinen Thron gesetzt, weil die Gerechtigkeit in ihm wohnt, Hen. 46, 3. „Nicht nach eigenem Rat wird er das alles thun, sondern den Geboten des großen Gottes gehorsam," Or. Sib. 3, 655 f. In derselben Weise motiviert Ps. Sal. 17, 41 ff. seine Stellung: er ist rein von Sünde, zu herrschen über großes Volk. Stark ist er in der Furcht Gottes. „Nie in seinem Leben wird er straucheln gegen seinen Gott, denn Gott bildet ihn stark an heiligem Geist und weise an verständigem Rate, voller Thatkraft und Gerechtigkeit."[1]) Wie die Söhne Gottes den Geist haben — vgl. Jubil. 1: sie werden mein Sohn sein, und werden alle Söhne Gottes genannt werden und alle Söhne des Geistes — so hat auch nach jenem Wort der Messias den Geist Gottes, wie auch Hen. 49, 3; Ps. Sal. 18, 8. Dies setzt auch Israel voraus. Ist er der Christus, so muß er übernatürliche Erkenntnis haben, weil er den Geist hat, Matth. 27, 67.

Um seiner Gerechtigkeit willen macht Gott ihn zum König, denn als König ist er der Richter. Denn des Königs Aufgabe ist es, gerechte Ordnungen zu schaffen, dem Recht zum Rechte zu verhelfen. Indem er also als König kommt, kommt er als Richter, d. h. er kommt, um gerechte Zustände herbeizuführen, denen, die Recht haben,

[1]) Übersetzung von Wellhausen.

Recht zu schaffen und alles, was gerechte Verhältnisse hindert, zu beseitigen. In dieser That besteht das Gericht, zu dem er kommt. So gut das Kommen des Reiches als ein Kommen Gottes beschrieben wird, so gut wird Gott als der Richter genannt, der das Gericht abhält. Ass. Mos. 10, 3 ff.: indem er Israel errettet und seine Feinde vernichtet, kommt sein Reich. Hen. 1, 7 ff.; 47, 3; 90, 20 ff. In anderen Worten erscheint der gesalbte König als Richter. Weil Gott durch ihn seine Herrschaft ausübt und er sein Königtum durch Gott, so richtet Gott durch ihn und er in der Macht Gottes. Indem Gott den König zum Gericht sendet, richtet er, erweist er sich als der gerechte Richter und Herrscher, Or. Sib. 3, 689. 704; Hen. 45, 3; 55, 4; 61, 8; 69, 26 ff.; 4. Esr. 12, 32; 13, 1 ff.; Bar. 29, 2; 30, 1; 39, 7. Gott macht des Königs Wort mächtig und wirksam. Darum sind gerechte Verhältnisse der Erfolg seines richtenden Handelns, Hen. 91, 17: die Sünde wird nicht mehr genannt werden in Ewigkeit, vgl. 92, 5; 4. Esr. 6, 27 f.; Ps. Sal. 17, 29: er wird Ungerechtigkeit nicht in ihrer Mitte wohnen lassen, und es wird kein Mensch unter ihnen wohnen, der von Bosheit etwas weiß; V. 36: kein Unrecht ist in seinen Tagen in ihrer Mitte; V. 45 f.: er weidet die Herde des Herrn in Treue und Gerechtigkeit und wird nicht zulassen, daß eins von ihnen strauchle auf der Weide. Der Gesalbte des Herrn wird sie alle gottesfürchtig machen, ein gutes Volk in der Furcht Gottes in den Tagen der Gnade, Ps. Sal. 18, 9 f. Gott wird nach Einem Gesetz die Menschen auf der ganzen Erde richten, Or. Sib. 3, 756. Denn der Gesichtskreis der messianischen Hoffnung ist universal, vgl. Mich. 4, 1 ff. Alle Menschen werden Gott, den großen König verehren, Or. Sib. 3, 616. 716 ff. Sie unterwerfen sich Israel freiwillig, Hen. 90, 30. Alle Könige, die die Erde inne haben, werden den Menschensohn als Herren über alles anerkennen, 62, 6. Die Heidenvölker dienen dem gesalbten König und er wird Gott auf der ganzen Erde zu Ehren bringen, Ps. Sal. 17, 32. Die Nationen kommen vom Ende der Erde nach Jerusalem, um seine Herrlichkeit zu sehen. Denn weil Israel Gottes erwähltes Volk ist, sein einziger

Sohn, so ist um seinetwillen die Welt geschaffen. Sie ist ihr Erbe, das sie besitzen müssen, 4. Esr. 6, 58 f.; 7, 11. Der Same Jakobs wird herrschen und Macht ausüben nach seinem Willen über alle Völker, er wird die ganze Erde besitzen und sie auf ewig erben, Jubil. 32, 20.[1]) Gott wird Israel stark machen und es segnen, daß es die ganze Erde erbe, Jubil. 21. Weil Israel das Volk und Erbe Gottes ist, so wird auch das ganze erwählte Volk gesammelt. Die Zerstreuten kommen zurück, Hen. 90, 33; Ps. Sal. 8, 34; 11; 4. Esr. 13, 47. Mit dem Kommen des Messias sind indessen nicht nur gerechte Zustände unter den Menschen gestiftet, der „stille Friede" unter den Völkern, Or. Sib. 3, 376—380, das Ende aller Kriege, V. 652 ff., sondern auch eine Beseitigung alles Übels aus der Natur, 3, 620 ff. 743 ff. vgl. 787 ff. Durch die schützende Hand Gottes steht die Natur dem Menschen zur Verfügung, sie dient ihm und er ist ihr Herr. Diese Hoffnung vollendet sich in der Erwartung der Weltverwandlung. Nicht nur Jerusalem wird verwandelt, vgl. z. B. Hen. 90, 29, d. h. ein neues Jerusalem erscheint, sondern die ganze Welt wird durch einen schaffenden Akt Gottes umgestaltet. Das Reich kommt durch eine Neuschöpfung. „Der Berg Zion wird geheiligt werden in der neuen Schöpfung," Jubil. 4. Die Erde wird versinken, Hen. 1, 7; Or. Sib. 3, 81 ff.: Himmel und Erde vergehen. An jenem Tage wird Gott den Himmel umgestalten und die Erde umwandeln, Hen. 45, 4 f. „Der vorige Himmel wird schwinden und vergehen und ein neuer Himmel wird erscheinen," 91, 16. Die Erde muß verwandelt werden, 4. Esr. 6, 16. Dieser Welt, die vergehen muß und voll Trauer und Schwäche ist, 4. Esr. 4, 26 f., steht die künftige Welt gegenüber (hoc — futurum saeculum), 8, 1. Diese Welt wird sterben und die, die noch nicht erwacht ist, wird erweckt werden, 7, 31. Auferweckt werden auch die Toten, die an ihr teilnehmen sollen, Dan. 12, 2. 13. Sie werden aufstehen zu ewigem Leben, Ps. Sal. 3, 16; 13, 9; 14, 2 f.; Hen. 51, 1; 61, 5; 91, 10; 92, 3; 4. Esr. 7, 32; Bar. 30, 1. Über

[1]) Nach der Versabteilung bei Rönsch.

die neue Leiblichkeit der Auferweckten spricht sich die Apokalypse des Baruch in einer Weise aus, die erkennen läßt, daß es sich hier nicht um Gedanken handelt, die dem allgemeinen Bewußtsein geläufig sind, sondern um besondere Aufschlüsse des Verfassers, die die populäre Vorstellung überschreiten. Der Gedanke entstammt einer besonders auf diesen Punkt gerichteten Reflexion, wie er sich auch als einen besonderen Aufschluß auf eine Anfrage hin einführt. Die Art, in der die Auferstehung geschildert wird, entspricht offenbar der allgemeinen Vorstellung. Der Verfasser stößt sie nicht um, sondern knüpft an sie an: die Erde giebt die Toten wieder, wie sie sie empfangen hat, ohne ihre Gestalt zu verändern. Später aber erfahren sie eine Verwandlung, die sie befähigt, die unvergängliche Welt zu empfangen, 51, 3. Dann erst können sie die ihnen jetzt unsichtbare Welt und den ihnen jetzt verborgenen Aon (tempus) sehen.[1]) Hier erscheint also das Sichtbarwerden des jenseitig bereits reell existierenden Reiches als bewirkt durch eine Verwandlung der Daseinsweise der diesseitigen Welt. Diese wird hineingezogen in die Gestalt der jenseitigen Welt und dadurch wird dieselbe sichtbar. Denn der künftige Aon wird nicht nur als ideell, in der Absicht Gottes existierend gedacht, sondern reell existiert am Orte Gottes, im Himmel das Reich, die Engelwelt, jetzt verborgen und unsichtbar wie Gott. Aber am Ende dieses Weltlaufs wird sie sichtbar werden und die Welt und mit ihr die Menschen in ihre Existenzform hineinziehen. Auch im Buche Henoch wird die künftige Welt nicht als ideell, sondern als reell existierend vorgestellt, denn sie besteht in der Gott umgebenden Welt, im Himmel. So ruft der Engel Henoch „Frieden zu im Namen der künftigen Welt, denn von dort geht der Friede aus seit der Schöpfung der Welt," 71, 15. Wie das Sichtbarwerden Gottes und das Erscheinen des Königs das Reich bringt, so gehört die Gegenwart des Königs zum Wesen des Reiches. Das Licht Gottes wird ihnen leuchten, Hen. 1, 8; 38, 4; Or. Sib. 3, 786. Gott und der Messias werden bei ihnen sein, Hen. 45, 4; 62, 14; 105, 2.

[1]) Vgl. zu den Ausdrücken gloria, glorificabitur, splendor, δόξα, δοξάζειν.

Diese Statistik der Vorstellungen Israels über das Reich Gottes dient zum Verständnis und zur Erläuterung der Reichsanschauung, die Jesus nach den Evangelien voraussetzt und vorfindet. Die messianische Hoffnung, die sich in der Litteratur des Judentums ausspricht, zeigt im einzelnen Schwankungen und Differenzen.[1]) Die verschiedene Gestaltung der Hoffnung ist durch die geschichtlichen Verhältnisse, unter denen sie auftritt, bedingt. Allein die in der gegebenen Statistik vorgeführten Züge werden durch die Gleichmäßigkeit, mit der sie wiederkehren und durch das Zeugnis der Evangelien als zur populären, allgemeinen Vorstellung gehörend, bezeugt. Hiernach lassen sich nun die wesentlichen Merkmale des Reichsgedankens Israels feststellen.

Unter dem Reiche Gottes wird stets eine Gabe Gottes verstanden. Das Reich ist nicht eine Aufgabe, oder ein Zweck, eine Idee, ein Ideal, oder eine Gemeinschaft, sondern seinem Wesen nach eine Gabe Gottes.

Es ist deswegen dem Reichsgedanken wesentlich, daß die Stellung des Menschen dem Reiche gegenüber eine empfangende ist. Der Mensch erwartet, empfängt, erbt, besitzt, genießt das Reich, er geht ein ins Reich, aber er wirkt es nicht: der Wirker des Reiches ist nur Gott. Das Reich ist eine objektive d. h. in Gottes Handeln begründete Größe.

Allerdings ist menschliches Handeln Bedingung für den Empfang oder Verlust des Reiches, aber nicht ein in diesem Handeln begründeter oder aus ihm entspringender Erfolg desselben, sondern allein und direkt dem Willen und der That Gottes entspringend.

Das Reich ist eine Wirkung des schaffenden Handelns Gottes. Gott wirkt das Reich nicht so, daß er aus der Welt entwickelte, was in ihr begründet ist. Es ist der Reichshoffnung wesentlich, daß sie eine Erneuerung der Welt in eine Gestalt erwartet, die nicht durch immanente Entwicklung, sondern durch einen schaffenden Machtakt Gottes entsteht.

Das Reich ist verborgen, himmlisch und künftig. Der

[1]) Schürer II, 418 ff.

Gedanke darf nicht so verstanden werden, als sei das Reich als ein noch unbenutzter Schatz im Himmel aufbewahrt gedacht, seiner Bestimmung, von der Welt empfangen zu werden, harrend. Das Reich ist auch nicht nur ideell, in der Absicht Gottes, sondern reell bei Gott. Im Himmel, in der Gott umgebenden Fülle des Lebens, der Engel, des Lichtes und der Kraft besteht das Reich.

Die Welt empfängt das Reich dadurch, daß das unsichtbare Reich erscheint oder das himmlische Reich kommt. Das Reich, das verborgen ist, wird sichtbar; das Reich, das im Himmel ist, zieht auch die Welt in seinen Bereich und wandelt sie um in seine Gestalt.

Die schaffende Kraft Gottes, die das himmlische Reich gestaltet, ergreift die Welt und erneuert sie: dies schaffende Handeln Gottes ist das Erscheinen oder das Kommen des Reiches.

Das Kommen des Reiches ist die endgiltige Erfüllung aller Israel gegebenen Verheißungen. Gott bringt das Reich durch den Christus und der Christus durch das Wirken Gottes. Beide Gedanken werden nicht geschieden: das Reich des Christus ist das Reich Gottes.

Hiermit ist die Reichsanschauung indessen erst formell bestimmt nach den Prädikaten und Attributen, die mit dem Reiche verbunden werden.

Zu einer inhaltlichen Bestimmung der Reichshoffnung gelangt man durch die Frage, in welchem Sinne das Ziel der Hoffnung Israels ein „Reich Gottes" genannt wird. Denn der umfassende Ausdruck für die erwartete Umgestaltung der irdischen Verhältnisse ist der, daß Gott König geworden ist. Es fragt sich also, welches das wesentliche und charakteristische Merkmal der erhofften Zukunft in ihrem Unterschiede von der Gegenwart ist, um derentwillen der erwartete Weltzustand „Reich Gottes" genannt wird, und um deswillen dem gegenwärtigen Weltzustande dieser Charakter nicht zukommt, m. a. W.: es kommt darauf an, den Charakter der Umgestaltung irdischer Verhältnisse, die Israel erwartet, zu bestimmen und zu verstehen, inwiefern hierin das Kommen eines

Reiches Gottes gesehen wird. Das Wesen der erwarteten Umgestaltung muß sich in jedem Ausdruck der Hoffnung wiederfinden. Es läßt sich also an einem einzigen Beispiel bestimmen und bewährt sich dadurch, daß es sich überall wiederfindet.

Ps. Sal. 17 ist das Motiv des Gebetes: Schau, Herr, und erwecke ihnen den König, den Sohn Davids, deutlich erkennbar: es war keiner in Jerusalem ὁ ποιῶν ἔλεος καὶ ἀλήθειαν (חֶסֶד וֶאֱמֶת), V. 17, und es war keiner unter ihnen ὁ ποιῶν δικαιοσύνην καὶ κρίμα, von ihren Ersten bis zum Geringsten waren sie in lauter Sünde, V. 21. Um deswillen müssen nun fliehen οἱ ἀγαπῶντες συναγωγὰς ὁσίων, V. 18. Darin ist nun die Bitte um die Sendung des Königs begründet und jenem Zustande werden die Verhältnisse gegenübergestellt, die der König begründen soll: er wird nicht zulassen, daß Ungerechtigkeit unter ihnen wohnt, V. 29; es wird nicht Übermut unter ihnen sein, so daß Vergewaltigung unter ihnen vorkäme, V. 46. Wenn der Sohn Davids Gott so zu Ehren gebracht hat, V. 32, dann ist Gott König, V. 51. Hier besteht also das Wesen des Umschwungs in der Herbeiführung gerechter, guter Verhältnisse. Wenn dem Recht, das jetzt vergewaltigt wird, zum Recht verholfen ist, wenn der Gerechte wie ein Gerechter behandelt wird, d. h. Güte erfährt, dann ist Gott König. Denn es wird vorausgesetzt, daß der, der sich zu Gott hält und also im Rechte ist, Unrecht leiden muß und vergewaltigt wird. Eben weil die Welt ungerecht ist, so sind die, die sich zu Gott halten, die Gedrückten, die Dulder, die πτωχοί. Und umgekehrt: wer von der Welt nichts zu erwarten hat, der hält sich zu Gott, dessen Hoffnung steht auf Gott. Die Frommen danken Gott, weil er sich der Gedrückten erbarmt, 10, 7. Gott ist die Hoffnung und Zuflucht der Gedrückten, 5, 2; 15, 2; er hört auf die hoffende Bitte des Gedrückten, 18, 3. Besonders charakteristisch spricht Ps. 5 aus, wie Gott und der Arme zusammen gehören und die gedrückte Lage zum Motiv der Hoffnung wird: des Armen und Dürftigen Hoffnung — wer ist es, wenn nicht du, Herr — erquicke die Seele des Gedrückten (ταπεινοῦ), V. 13 f. Laß

deine Hand nicht schwer auf uns liegen, damit wir nicht um der Not willen sündigen, V. 8. Darum ist auch das Richten des Königs, durch welches gerechte Verhältnisse hergestellt werden, das Ziel der Hoffnung.

Im Gericht äußert sich das Erbarmen des Herrn gegen seine Knechte, 2, 37; seine Gerichte über das Land sind voll Erbarmen, 18, 3. Der Fromme preist die gerechten Gerichte Gottes, denn Gott ist gütig und barmherzig. Gott wird wegen seiner Gerichte gepriesen durch den Mund der Frommen, 8, 40; vgl. 10, 6. Genau ebenso ist die Situation im Buche Henoch.[1]) Auch hier ist der Menschensohn „die Hoffnung derer, welche betrübt sind in ihrem Herzen," 48, 4. Ein wesentlicher Zug der Hoffnung ist es, daß „die Gerechten Ruhe haben vor der Bedrückung der Sünder," 53, 7. Der Gerechtigkeit steht die Gewaltthätigkeit gegenüber, 91, 5 ff.; 98, 8; dem Wege der Gerechtigkeit die Wege der Gewaltthätigkeit, V. 91, 18 ff. Das Gericht ergeht über die, die Bedrückung üben, V. 12. Die Gerechten sind die Verfolgten, 95, 7; 96, 5 ff.; 104, 3 ff.; 108, 10 u. o. Darum beten die Gerechten um das Gericht, Hen. 47, 2; 97, 5; 104, 3, in dem ihnen Gott Frieden schaffen wird, 1, 7; 5, 7 ff. Dasselbe gilt von der Apokalypse des Baruch. Den Charakter der Umgestaltung, die das Ende des Weltlaufs bringen wird, schildert der Verfasser 83, 10 ff. einfach so, daß alles, was in dieser Weltzeit mächtig, groß und stark, übermütig und reich ist, in sein Gegenteil verkehrt werden wird. In dem Sturz alles dessen, was in diesem Weltlauf herrscht, wird sich die große Macht des Herrschers offenbaren, V. 7. Den Gedanken, daß die Umgestaltung, die das Reich bringt, in der Umkehr der Machtstellung besteht, die in dieser Zeit galt, spricht der Verfasser bei den Worten über die Auferstehung aus. Darin, daß der Gedanke hier nur beiläufig und gelegentlich auftritt, zeigt sich, wie selbstverständlich er dem Verfasser ist, 51, 5: sie (die mein Gesetz verachtet haben) werden diejenigen sehen, über die sie sich jetzt erhoben haben, die dann mehr als sie selbst erhoben und verherrlicht werden.

[1]) Dieser Zug ist nicht bloß für die Bilderreden charakteristisch. Schürer II, 625.

Ähnlich werden in der Esra-Apokalypse diejenigen, die ungerechterweise geschädigt haben in ihrer Ungerechtigkeit, als die Gerichteten bezeichnet, 6, 19. Dieser Charakter der Reichshoffnung spricht sich in sehr getreuer Weise in den Psalmen der Maria und des Zacharias Luk. 1 aus. In dem, was Maria erfahren hat, sieht sie die Erfüllung der Israel gegebenen Verheißungen, V. 54. Indem Gott der Maria und mit ihr Israel den Christus gegeben hat, zeigt sich die Weise, in der er handelt:[1]) er erweist seine Macht, indem er Übermütige zerstreut, Machthaber von den Thronen stößt, Niedrige (ταπεινούς) erhöht, Hungernde mit Gütern füllt und Reiche leer ausgehen läßt. In ähnlicher Weise beleuchtet der Psalm des Zacharias die Stimmung der Reichshoffnung. Der aus dem Hause Davids kommende Christus bringt Errettung — σωτηρία — nämlich für Israel Errettung von seinen Feinden und Gegnern, V. 71. Erlösung von seinen Feinden aber bedarf Israel, damit es in Gewissenhaftigkeit und Gerechtigkeit Gott priesterlich dienen könne.

Die Haltung der Reichserwartung, die sich in diesen Gedanken ausspricht, läßt sich schon in den kanonischen Schriften des Alten Testamentes erkennen:[2]) Gott und die Armen gehören zusammen. Diese Stimmung hat natürlich ihre geschichtlichen Motive und die einzelnen oder zusammenhängenden Äußerungen, in denen sie sich ausspricht, haben konkrete historische Veranlassungen: sie wäre grundlos, wenn sie sich

---

[1]) In dem Psalm will Lukas jedenfalls einen Ausdruck der Reichshoffnung Israels darstellen, denn die Worte sind motiviert durch die Erwartung der Geburt des Christus, in der sie die Erfüllung der Verheißung sehen, 48, 54 f. Um deswillen bezieht sich der Aor. V. 54 auf die That Gottes an der Maria und in ihr an Israel. Will man nun die Aor. V. 51 ff. nicht auf das Handeln Gottes beim Kommen des Reiches beziehen, so stehen sie doch in direktem Zusammenhange mit den vorhergehenden und folgenden. Dann sollen sie das Handeln Gottes im allgemeinen charakterisieren, die Norm angeben, nach der er auch an Maria gehandelt hat, und die sich in der beginnenden Erfüllung der Verheißung offenbart: gemäß diesem seinem Handeln handelt Gott auch, wenn er das Reich bringt.

[2]) Vgl. hierfür besonders Cremer s. v. πραΰς.

nicht an bestimmten Erlebnissen gebildet hätte. Allein, wie die Hoffnung, die aus ihr hervorbricht, weit hinausgeht über die Erwartung einer Hilfe aus socialen oder nationalen Nöten, und sich schließlich auf eine göttliche That richtet, die die Welt in ihrem Naturbestande erneuert, so liegen auch die Motive dieser Stimmung tiefer, als in einzelnen geschichtlichen Erlebnissen. Wie die Hoffnung nicht mehr geschichtlich begrenzt ist, sondern über die Geschichte hinausgreift, so ist sie auch nicht bloß geschichtlich bedingt. An der Hand und auf Grund geschichtlicher Erlebnisse entsteht die Erkenntnis, daß in diesem ganzen Weltlauf die Absicht Gottes nicht realisiert ist. Es ist für die Frommen eine Sache der Erfahrung, daß der Gerechte auch der Bedrückte, der Duldende ist: wer von der Welt nichts zu erwarten hat, dem bleibt nichts übrig, als sich an Gott zu halten, und wer sich an Gott hält, der hat von der Welt nichts zu erwarten. Wenn dem Gerechten der Gewaltthätige gegenübersteht, wenn durch das Kommen des Reiches in der allgemeinen populären Erwartung die Letzten zu Ersten und die Ersten zu Letzten gemacht werden, so liegt darin nicht mehr bloß ein Urteil über geschichtlich bedingte Verhältnisse, sondern diese Sachlage ist als im Wesen der Welt begründet gedacht. Darum ist die Hoffnung auf Herstellung gerechter Verhältnisse notwendig Hoffnung auf Welterneuerung. Neben und über dem Eindruck, daß die Welt verderbt ist, steht der Glaube, daß Gott der König Israels ist, und weil der Erfahrungslauf die Erkenntnis, daß Gott gerecht ist, nicht zerstören kann, so richtet sich die Hoffnung auf die Zukunft, und was erwartet wird, heißt das Königreich Gottes.

Denn Richter ist Gott als König: als himmlischer König richtet er Könige und Mächte, Ps. Sal. 2, 34. Daß er König ist und den Erdboden richtet, das gehört notwendig zusammen, V. 36; Ps. 8 u. 17; vgl. 4. Esr. 7, 69; 8, 18; vgl. z. B. auch Ps. 96. Es ist die Aufgabe des Königs, gerechte Verhältnisse zu stiften, dem Recht zum Recht zu verhelfen.[1]) Die Aufgabe des Königs faßt sich ins Richten zusammen, 1. Sam. 8, 5; 2. Sam. 8, 15; 1. Reg.

[1]) Vgl. Cremer s. v. δίκη.

10, 9; vgl. außer den von Cremer angeführten Stellen noch Prov. 20, 8: wenn der König auf dem Richterstuhl sitzt, so scheidet er alles Böse aus; 29, 4: durch Recht giebt ein König einem Lande Bestand; V. 14: den Armen muß der König treulich Recht schaffen, vgl. Sap. Sal. 6, 2. Wie sehr die Stiftung gerechter Zustände als Hauptaufgabe des Königs angesehen wird, ergiebt sich auch aus den Worten, in denen der König verheißen wird: er wird erwartet als gerechter Richter, Jes. 32, 1; Jerem. 23, 5; Sach. 9, 9. Um deswillen heißen die Männer, die das Volk vor seinen Feinden retten und schützen, ihm gegen dieselben zu seinem Rechte verhelfen, „Richter". Die Aufgabe, die dem König als dem Richter zugewiesen ist, ist in erster Linie eine positive. Man denkt beim Richteramt des Königs nicht in erster Linie an sein Strafamt und bei seiner Herrschaft nicht daran, daß er seine Untergebenen unterwirft, ihnen gegenüber seinen Willen durchsetzt. Seine Macht gebraucht er zu Gunsten seines Volkes. Einen starken König zu haben, ist ein Glück, denn er hilft seinem Volke. Darum ruft Israel Gott als den König an, wenn es Hilfe sucht, Ps. 44, 5; 74, 12; Jes. 33, 22; Zeph. 3, 15. Ein guter und gerechter König wendet seinem Volke alles Gute zu. Wenn sein Wille geschieht, so genießt sein Volk ein ungestörtes Glück. Weil Salomo ein so mächtiger König war, so wohnten, solange er lebte, Juda und Israel in Sicherheit, „ein jeglicher unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum," 1. Reg. 5, 4 f. Die gleiche Lage des Friedens und Glückes erwartet Israel im Königreich Gottes, Mich. 4, 4. Deswegen geht die Rechtfertigung der Gerechten, die vom Königreich Gottes erwartet wird, weit hinaus über die Beseitigung nationaler oder socialer, geschichtlich bedingter Mißstände. Wie ein gerechter König seinem Volke alles zuwendet, was in seiner Macht steht und von seinem Willen abhängig ist, so wird auch Gott den Seinigen in seinem Reiche alles gewähren, was er zu geben hat. So ordnet sich in die Erwartung der Königsherrschaft Gottes die Hoffnung auf eine Erneuerung der Natur ein. Weil in dem erhofften Reiche Gott der König ist und weil seine Macht unbegrenzt ist, den

Weltlauf umfaßt und die Natur gestaltet, so wird er mit seiner königlichen Macht seinem Volke auch die Welt unterwerfen. In dem Maße nun, als erkannt wird, daß im gegenwärtigen Weltlauf die Endabsicht Gottes mit der Menschheit nicht verwirklicht ist, wird die Hoffnung auf eine Erneuerung der Welt fest. Sie hat in der jüdischen Litteratur verschiedene Gestalten. Immer aber beruht die Erwartung darauf, daß die Gerechten und Erwählten Gottes die Stellung erhalten müssen, die Gott ihnen zugedacht hat. Auch die Erwartung der Weltverwandlung entspringt nicht einer regellosen und ziellosen Phantasie, sondern ordnet sich jenem Gesichtspunkt unter. Auch wenn die Erneuerung z. B. nur in der Form einer gesteigerten Fruchtbarkeit des Landes und einer Zähmung der Tierwelt erwartet wird, so ist das leitende Motiv der Hoffnung die Thatsache, daß die Natur dem Menschen nicht dient und er nicht ihr Herr ist, sondern mannigfach von ihr abhängig und unter sie unterworfen. Dies ist aber nicht die den Auserwählten von Gott zugedachte Stellung, denn um ihretwillen ist die Welt geschaffen. Demgemäß werden auch die Tiere, denen früher der Mensch ohnmächtig gegenüberstand, den Menschen dienen und sich ihnen unterwerfen (ministrabunt — se subiicient), Bar. 73, 6. Auch die erwartete Fruchtbarkeit des Landes erscheint als die Erfüllung des Zweckes, den es für die Menschen hat. Das Land wird dem Menschen seine Frucht geben, „wie sich's gebührt," Or. Sib. 3, 621;[1]) vgl. V. 743 ff.

Entscheidend für das Verständnis der Reichserwartung und ihrer Motive ist es, daß mit dem Reiche die Gerechtigkeit und Freiheit von Sünde erwartet wird. Auch dieser Zug gehört wesentlich zum Königtum Gottes. Sündiges Thun ist Königen ein Greuel, Prov. 16, 12. Aus des Königs Nähe müssen die Gottlosen entfernt werden, Prov. 25, 5. Der König zerstreut mit seinem Blicke alles Böse, 20, 8. Ein weiser König sichtet die Gottlosen, V. 26. Wenn in Israel kein König ist, so thut jeder, was er will, Jud. 17, 6. So geschieht denn

[1]) Übersetzung bei Friedlieb.

im Reiche Gottes keine Sünde, sondern es herrscht Gerechtigkeit. Wo Gott der König ist, da geschieht Gottes Wille. Die Erlösung aus der Not wird erwartet, „damit wir nicht um der Not willen sündigen," Ps. Sal. 5, 8. Die Befreiung von seinen Feinden erwartet Israel, damit es in Gewissenhaftigkeit und Gerechtigkeit Gott priesterlich diene, Luk. 1, 75.

Obgleich also nicht Unterwerfung der Menschen die Form des Kommens des Reiches ist, so ist doch das Ziel, welches Gott beim Bringen des Reiches verfolgt, ein Volk, das seinen Willen thut. Wenn er seine königliche Macht seinem Volke zur Verfügung stellt, so will er damit alle Schranken beseitigen, die die Erfüllung seines Willens hemmen.

Gott wird aber nicht bloß in Israel zu Ehren gebracht, Ps. Sal. 17, 32, sondern in der ganzen Welt. Denn „in der Menge des Volkes besteht die Herrlichkeit eines Königs," Prov. 14, 28. Darum ist der Gesichtskreis der Reichshoffnung universal: weil Gott es ist, der der König Israels ist, so muß der König Israels auch der König der Welt werden. Die Hoffnung auf die universale Ausdehnung des Reiches gründet sich auf das Gottesbewußtsein Israels: weil der Gott Israels der Herr des Himmels und der Erde ist, so wird er auch als König der Welt offenbar und erkannt werden. Diese Überzeugung ist auch in solchen Ausführungen der die Erwartung begründende Gedanke, in denen die Erwartung ganz national ist, z. B. Ass. Mos. 10 oder etwa im Buch der Jubiläen. Weil Israel Gottes Volk, Gottes Erwählter, Gottes Erbe ist, darum wird es zum Herrn der Welt werden. Weil Gott das gesagt hat, so muß es geschehen, denn Gottes Wille setzt sich durch. Im Glauben Israels an Gott ist also diese Überzeugung immer begründet. Allein freilich besteht ein deutlicher und erkennbarer Unterschied zwischen irreligiöser und religiöser Verwertung dieses Gedankens: ob die Unterwerfung der Welt erwartet wird, weil sie Israel durch Gottes Zusage gehört, oder ob sie geglaubt wird, weil der Gott Israels von aller Welt als Gott verehrt werden muß, weil also Gott einmal als König überall herrschen muß. In dieser letzteren Form gehört sie notwendig zur Reichshoffnung: weil Gott

überall König werden muß, so müssen auch die Heiden sich ihm unterwerfen. Aber daraus erwächst auch für Israel Herrlichkeit, vgl. z. B. Luk. 2, 31 f. Indem Gott sein Heil, ein Licht, welches den Heiden zur Offenbarung dienen soll, angesichts aller Völker in Israel aufgehen ließ, hat er Israel verherrlicht.

Die Reichshoffnung gründet sich auf die Gotteserkenntnis Israels. Nicht als knüpfte sie sich als abstrakte Folgerung an den Gottesgedanken an. Vielmehr gründet sie sich durchaus auf die Zusage Gottes und erhält ihre Zuversicht aus der Überzeugung, daß Gott zu den Vätern geredet, mit ihnen einen Bund geschlossen, sich ihnen geoffenbart und ihnen das Erbe verheißen hat. Ohne diese Thatsache würde die Reichshoffnung unverständlich sein. Auf die Gotteserkenntnis Israels bleibt die Reichserwartung auch begründet und nach ihr richtet sie sich. Dadurch erhebt sie sich über ein bloßes Postulat. In vielen einzelnen, geschichtlich bedingten Zügen trägt sie den Charakter des Wunsches an sich: aus dem jeweiligen Bedürfnis oder der augenblicklichen Not wird auf die Art geschlossen, in der Gott die Zukunft gestalten muß, wenn sie eine Befriedigung aller Sehnsucht des Volkes in sich schließen soll. Dann ist die Hoffnung ein Postulat, das aus dem Mangel auf die notwendige Ergänzung durch Gott schließt. Aber als Ganzes trägt die Reichshoffnung diesen Charakter nicht, weil sie im Gottesgedanken begründet ist: Gott muß einmal König werden, seine Absicht mit der Welt muß einmal realisiert werden, sein Weltziel muß einmal wirklich werden, sein Wille muß einmal geschehen, eben weil es *Gottes* Wille ist. Nur daraus, daß dies der beherrschende Gedanke der Reichserwartung ist, erklären sich ihre einzelnen Züge. Darum empfängt im Reiche der Mensch nicht nur, was Gott ihm zugedacht hat, sondern er muß auch thun, was Gott haben will. Diese beiden Stücke gehören zu dem „Geschehen des Willens Gottes", das im Reiche stattfindet. Wie sehr die Reichserwartung im ganzen von Gott aus gestaltet ist, zeigen z. B. auch ganz gelegentliche Züge derselben. Die Esra-Apokalypse ist beherrscht durch die Verzweiflung darüber, daß

die meisten Menschen und mit ihnen viele aus Israel dem Gerichte verfallen werden. Wenn nun der Prophet nach einem Verständnis dieser Thatsache sucht, so sagt er: wir sind nicht wert, Barmherzigkeit zu erlangen. Aber was wird er (Gott) seinem Namen thun, der über uns genannt ist? Das ist's, worüber ich gefragt habe, 4. Esr. 4, 24 f. Was ihn beunruhigt, ist nicht in letzter Linie die Zwecklosigkeit so vieler Einzelexistenzen, sondern, daß wie es scheint, Gott seine Zwecke verfehlt hat. Gottes Wille scheint durch das Verderben der Menschheit und des erwählten Volkes nicht erreicht. Dasselbe Bedenken spricht sich 8, 14 aus: mit wie viel Mühe bildet und erzieht Gott den Menschen! „Wenn du also den verdirbst, der mit soviel Mühe gebildet ist, so kann auf deinen Befehl leicht geordnet werden, daß das, was entstand, auch gerettet werde." Auch hier ist der Zweifel der, daß Gottes Absicht durchkreuzt, Gottes Mühe vergeblich erscheint. Dem entspricht genau die Art, in der das Bedenken beschwichtigt wird. Sie besteht nicht in einem Trost für die verlorenen Menschenleben, sondern die Antwort lautet: Gott ist nicht enttäuscht, und nicht geschädigt. „Wer das Wertvolle hat, freut sich mehr, als der, der die Masse hat. . . . Denn ich freue mich über die wenigen, die gerettet werden . . . und bin nicht traurig über die, die umkommen." Derselbe Gedanke findet sich 9, 21: „Ich habe die Welt angeschaut, und siehe, sie hätte zu Grunde gehen sollen ob der Werke, die in ihr aufgekommen waren. Und ich ging hin und schonte sie sehr, und habe mir einen Kern von der Traube und einen Schoß von vielem Gehölz bewahrt. So mag zu Grunde gehen die Menge, die vergebens geboren ist, und erhalten bleiben mein Kern und meine Pflanzung, die ich mit großer Mühe angelegt habe." [1]) Solche Ausführungen zeigen, daß nicht die Durchführung des Glückes der Welt, sondern die Durchführung des Willens

[1]) Übersetzung von Volkmar. Es kommt nicht darauf an, ob die Wenigen Israel im Unterschiede von der Menge der Heiden, oder die Einzelnen im Gegensatz zur Menge der Menschheit sind. Nur auf die Art, wie das Bedenken beantwortet wird, kommt es an. Gottes Zweck wird nicht vereitelt. Seine Herrlichkeit wird nicht geschmälert.

Gottes das entscheidende Moment in der Reichserwartung ist: die Bedenken, die sie offen läßt, sind gelöst, wenn gezeigt werden kann, daß der Wille Gottes nicht durchkreuzt ist. Dieser Gedanke ist also der die Reichshoffnung beherrschende. Wenn Gott König ist, so ist er mächtig und er alleine.

Hieraus erläutert sich abschließend ein Gedanke, der sich schon in einem anderen Zusammenhange fand: dadurch erweist Gott seine Macht, daß er die Mächtigen stürzt und die Niedrigen erhöht. Wenn durch das Kommen des Reiches Gottes die, die in der Welt und durch sich selbst gering sind, hoch gestellt werden und die, die in der Welt und durch sich selbst groß sind, klein gemacht werden, dann offenbart Gott seine souveräne königliche Macht und Freiheit, dann zeigt sich, daß er alleine der Geber von Macht und Größe ist. Zum Königtume Gottes gehört es, daß an „jenem Tage" alles Hohe und Stolze gedemütigt wird und er allein erhaben ist, vgl. Jes. 2, 11—17. Indem das Kommen des Reiches die irdischen Verhältnisse umkehrt, zeigt sich, daß hier eine Macht wirksam ist, die nicht aus der Welt stammt, sondern „vom Himmel her". Diesen Gedanken bringt auch der Ausdruck „Himmelreich" zum Ausdruck. Was mit einer aus der Welt nicht erklärbaren Macht auftritt, das kommt vom Jenseits d. h. vom Himmel her. In diesem Sinne findet sich der Ausdruck „vom Himmel her" in verschiedenen Verbindungen. Daß z. B. Isaak den Jakob nicht erkannte, als er den Segen des Vaters erbat, erklären die Jubiläen 26, 13 so: aversio erat de coelo, transferre spiritum eius. Was ihm die Besinnung nahm, das kam „vom Himmel her". Es kommt hier nicht darauf an, mit welchem Rechte der Ausdruck gebraucht, sondern in welchem Sinne, was für ein Gedanke durch denselben ausgedrückt ist. Ein Zeichen, das mit unbestreitbarer Kraft bezeugen würde, daß Jesus nicht in seinem eigenen Namen auftritt, sondern von Gott gesandt ist, wäre ein σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ein Zeichen „vom Himmel her", Matth. 16, 1. Ist die Taufe des Johannes mit ἐξουσία ausgestattet, so ist sie nicht von Menschen, sondern ἐξ οὐρανοῦ, aus dem Himmel, 21, 25. Kommt sie aber ἐξ οὐρανοῦ, so kann sie Glauben fordern. In ähnlichem Sinne ist der Aus-

druck Röm. 1, 18 gebraucht. Bleibt das Laster in der Menschheit sich nicht gleich, sondern steigert sich immer höher, so erkennt Paulus daran, daß es sich hier nicht um eine immanente Entwicklung handelt, in der die Welt sich selbst überlassen ist, sondern daß der Zorn Gottes — ἀπ' οὐρανοῦ — vom Himmel her hier wirksam ist. Diese Beispiele erläutern den Sinn des Ausdrucks: Himmelreich. Was mit dem Reiche kommt, das entwickelt sich nicht aus der Welt. Es ist in ihr nicht begründet und aus ihr nicht verständlich. Es geht hinaus über alles, was sich in der Welt entfalten kann. Es kommt vom Orte Gottes her und ist in Gott begründet.[1]) Hieraus erklärt sich auch der Ausdruck, daß das Reich mit Macht kommt — ἐν δυνάμει.

Hiernach ist eine Definition des Reiches möglich. Das Reich ist in der Erwartung Israels diejenige Weltgestalt, in der Gott seinen Willen verwirklicht hat, in der die Menschen empfangen, was Gott ihnen zugedacht hat und thun, was er gebietet, in der seine Absicht mit den Menschen zur Ausführung gekommen ist. Wenn diese Weltgestalt gekommen ist, so geschieht der Wille Gottes auf Erden in derselben Weise wie jetzt im Himmel.

Das Kommen des Reiches wird als ein Akt der Gnade Gottes angesehen. Das Kommen Gottes ist in seinem Erbarmen begründet. Denn die Errettung, die das Reich bringt, beruht auf Vergebung der Sünden, Luk. 1, 77. Solche Äußerungen sind nicht vereinzelt, sondern entspringen einer Erkenntnis, die allgemein ist. Weil aber das Reich eine Gabe an das Volk ist, so hat der Einzelne nicht nur ein Interesse an seiner eigenen Gerechtigkeit, sondern auch an der Gerechtigkeit des Volkes als Ganzen: ob Israel Gottes Willen thut

[1]) Der Ausdruck „vom Himmel her" ist also kein Werturteil. Er schließt nicht aus dem Werte, sondern aus der Macht auf den Ursprung, wohl aber aus dem Ursprung auf den Wert. Kommt die Taufe des Johannes „vom Himmel her", so gebührt ihr Glaube, Matth. 21, 26. Kann Jesus ein Zeichen vom Himmel her thun, so gebührt im Glauben — das ist auch die Voraussetzung der Forderung der Gegner, 16, 1. Kommt die Steigerung der Sünde vom Himmel her, so ist sie Buß- resp. Glaubensmotiv.

oder nicht, darauf kommt es an.[1]) Der Einzelne fragt nicht nur, ob er selber sündigt, sondern ob überhaupt Sünde geschieht in Israel, denn danach fragt Gott. Vgl. z. B. 4. Esr. 3, 26: „Einzelne Menschen zwar, mit Namen zu nennen, wirst du finden, die deine Gebote erfüllt haben, Völker aber wirst du nicht finden." Jub. 50: „Jubiläen werden vergehen, bis Israel sich von aller Hurerei und Schuld und Unreinigkeit und Befleckung und Sünde und Missethat reinigt, und sicher in dem ganzen Lande wohnt und ihm kein Satan noch irgend ein Böser mehr ersteht und die Erde rein wird von da ab bis auf immer."[2]) Der Empfang des Reiches ist an die Gerechtigkeit gebunden. Der Gerechte ist aber keineswegs ein schuldfreier, der das Gesetz nie übertreten hat. Auch der Gerechte fällt, Ps. Sal. 3, 5. 8, und bedarf der Sündenvergebung, 9, 12 ff., und der Züchtigung, die ihn von der Verirrung zurückbringt, 10, 3; 13, 4 ff.; 16. Dasselbe Urteil findet sich in verstärktem Maße im Buche Esra. Durch den Fall Adams ist eine dauernde Schwäche entstanden, das Gute schwand und das Böse blieb. Darum bringt das Gesetz keine Frucht, 3, 20 ff.; vgl. 4, 30. „Wer sündigte nicht oder wer ist geboren, der nicht deinen Bund übertreten hätte," 6, 19.[3]) „In Wahrheit giebt es keinen von den Geborenen, der nicht gottlos gehandelt hätte," 8, 35. Die Hoffnung auf das künftige Reich gründet sich deswegen nicht darauf, daß in Israel das Gesetz nicht übertreten wäre, sondern darauf, daß Gott das Volk erwählt hat. Auf diese Thatsache und nicht auf die Gesetzestreue Israels beruft sich die Esra-Apokalypse, wenn das Geschick des Volkes unverständlich erscheint, vgl. z. B. 5, 23 ff. „Wir sind's nicht wert, Barmherzigkeit zu erlangen, aber was wird er machen mit seinem Namen, der über uns genannt ist?" 4, 24 f. Wie wenig es sich hier nur um individuelle zufällige Stimmungen handelt, ergiebt sich daraus,

[1]) Vgl. Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament. S. 41.

[2]) Daher wird die Hoffnung auf das Kommen des Reiches an ein Verhalten des ganzen Volkes geknüpft. Schürer II, 447.

[3]) Bei Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1876. S. 424.

daß in den Ps. Sal. sich dieselben Gedanken wiederfinden. Das Gebet um die Barmherzigkeit Gottes wird so begründet: „Denn du hast den Samen Abrahams erwählt vor allen Völkern und deinen Namen auf uns gelegt, Herr, und wirst nicht ruhen auf immer. Einen Bund hast du geschlossen mit unseren Vätern über uns und wir hoffen auf dich," 9, 17 ff. Daß Israel nicht vernichtet wird, dessen ist der Psalmist deswegen gewiß, weil es „Anteil und Erbe Gottes ist", 14, 3. Ganz analog heißt es 7, 5: „Weil dein Name unter uns wohnt, werden wir Erbarmung finden." Die Allgemeinheit dieses Gedankens bezeugt auch Matth. 3, 9: weil sie Abraham zum Vater haben, so hoffen die Pharisäer das nahende Reich zu empfangen. Was der Psalter Salomos unter Gerechtigkeit versteht, ist z. B. 15, 3 f. ganz deutlich: *τίς γὰρ ἰσχύει, ὁ θεός, εἰ μὴ ἐξομολογήσασθαί σοι ἐν ἀληθείᾳ; καὶ τὶ δυνατὸς ἄνθρωπος, εἰ μὴ ἐξομολογήσασθαι τῷ ὀνόματί σου;* Gerecht ist der, der sich zu Gott bekennt und ihm Recht giebt, 3, 5; der des Herrn gedenkt, 3, 3; 16, 9, auf ihn hofft, 17, 3, ihn liebt, 14, 1, und fürchtet, 13, 11; den Namen des Herrn anruft und bekennt, 6, 1 ff.; 9, 11, und seine Sünden bekennt, V. 12, während das Wesen der Ungerechtigkeit darin besteht, Gottes nicht zu gedenken, 4, 24; 14, 5, und seinen Namen nicht zu ehren, 17, 7. Mit einem Worte: wer in dem Gegensatz zwischen Gott und Welt, auf der Seite Gottes steht, der ist im Recht. Wenn der Gerechte sündigt, so zeigt sich seine Gerechtigkeit darin, daß er seine Sünde nicht als sein gutes Recht ansieht, sondern auch gegen sich selbst Gott recht giebt. Die Sache, die Gott der Welt gegenüber vertritt, ist im Gesetz ausgesprochen, 10, 5. Deswegen erkennt der, der Gott recht giebt, sein Gesetz als verpflichtend an, vgl. 14, 1. Derselbe Gedankengang findet sich in der Esra-Apokalypse.[1]) Israel glaubt ans Gesetz. Daß es Gott kennt und seinen Testamenten glaubt, macht seinen Vorzug vor den Heiden aus, 3, 32. Dagegen der charakteristische Unterschied der Heiden von Israel besteht darin, daß „sie seinen Bund-

[1]) Vgl. Schlatter, S. 38.

schließungen widersprachen und seinen Testamenten nicht glaubten," 5, 29. Ebenso sind 7, 20 ff. die Ungerechten die, die das Gesetz vernachlässigen. „Sie sagten außerdem, einen Höchsten gäbe es nicht und erkannten seine Wege nicht und verachteten sein Gesetz und verleugneten seine Bündnisse und glaubten nicht an seine Satzungen[1]) und thaten seine Werke nicht." Hiernach besteht die Gerechtigkeit darin, daß man das Recht Gottes anerkennt d. h. sein Gesetz als verpflichtend bejaht. Indem die Gerechtigkeit nicht sowohl als Thun des Gesetzes, als vielmehr als Anerkennung seiner Giltigkeit gefaßt wird, wird keineswegs der Abstand zwischen Sein und Sollen sanktioniert d. h. die Heuchelei gerechtfertigt. Vielmehr polemisiert der Psalter sehr scharf gegen Heuchelei, vgl. besonders 2. Sie besteht aber darin, daß jemand die Giltigkeit des Gesetzes gar nicht anerkennt, sondern sich nur nach außen hin den Anschein giebt. Der Fromme erkennt auch in seiner Sünde das Recht des Gesetzes an, indem er Buße thut.

Gleichwohl kommt durch dieses Gerechtigkeitsideal ein starkes Schwanken, eine fortwährende Unsicherheit in die Frömmigkeit und zwar gleichzeitig nach zwei Seiten hin: weder wird wirklich an die Gnade Gottes geglaubt, noch ernsthaft am Gesetz Gottes festgehalten. Indem gleichzeitig beide Stücke ins Schwanken kommen, verrät sich einerseits ihre Einheit, andrerseits der innere Zusammenhang jener Entwicklung: mit dem Gesetz Gottes wird auch die Gnade Gottes zweifelhaft. Denn bei dieser Fassung von Gerechtigkeit besteht die Gnade Gottes darin, daß er es mit dem Gesetz nicht ernst nimmt, vgl. Ps. Sal. 9, 11: „Wem wolltest du gnädig sein, o Gott, wenn nicht denen, die den Herrn anrufen? . . . und wem sollte er die Sünde verzeihen, wenn nicht denen, die gesündigt haben? Die Gerechten wirst du segnen und es nicht genau nehmen in betreff dessen, was sie sündigten." Schon die unsichere, zweifelnde Haltung der Worte ist charakteristisch. Die Voraussetzung ist die, daß Gott ja gnädig ist. Das ist unbezweifelte, allgemein zugestandene Wahrheit. Die zweite

[1]) Schlatter, S. 39.

Voraussetzung ist die, daß ein Sündloser die Gnade Gottes nicht nötig hat: er kann sie entbehren. Also muß die Gnade Gottes doch wohl dem Sünder gelten, und sie kann doch in nichts anderem bestehen, als darin, daß Gott es mit der Sünde nicht so genau nimmt — und zwar mit der Sünde der Gerechten d. h. derer, die die Giltigkeit des Gesetzes anerkennen. Daß wir es hier wieder nicht mit individueller Gedankenbildung zu thun haben, sondern mit der allgemeinen Stimmung des Judentums und der populären Vorstellung von der Gnade Gottes, zeigt sich darin, daß sich in der Esraprophetie analoge Gedankengänge finden. Wenn Gott nicht vergäbe denen, die durch sein Wort geschaffen sind, und eine Menge von Vergehungen auslöschte, so würden vielleicht aus der unzählbaren Menge kaum sehr wenige übrig bleiben, 7, 69. Auch hier erscheint es möglich, daß es einige gäbe, die die Gnade Gottes entbehren könnten, denen gegenüber er also verpflichtet wäre, das Reich zu senden. Auch hier besteht die Gnade wieder darin, daß Gott es mit dem Gesetz nicht genau nimmt, nachdem sich gezeigt hat, daß es doch undurchführbar ist. Endlich fällt auch hier wieder die unsichere Haltung des Schlusses auf. Denn worauf gründet er sich? Wenn Gott wirklich mit seinem Gesetz Ernst machte, so würden ja nur sehr wenige gerettet. Auch hier wird wie in den Ps. Sal. vorausgesetzt, daß das Erbarmen Gottes den Gerechten gilt. Um ihrer Gerechtigkeit willen sind sie es wert, soweit sie gesündigt haben, Barmherzigkeit zu finden. Ein Erbarmer heißt Gott, weil er sich derer erbarmt, die in seinem Gesetze wandeln, 7, 63. Immer gilt es als das Ideal, der Gnade Gottes nicht zu bedürfen und immer versteht man demgemäß unter der Gnade das Aufgeben des Ernstes: „Wenn du dich unser erbarmst, dann wirst du barmherzig heißen, nämlich für uns, die wir nicht Werke der Gerechtigkeit haben. Gerechte, die viele Werke haben, aufgehoben bei dir, werden aus den eigenen Werken Lohn empfangen," 8, 32 f. Soweit einer nicht Werke der Gerechtigkeit hat, bedarf er als Ergänzung der Gnade Gottes. Wie der Mensch durch seine Sünde das Gesetz Gottes preis giebt, so giebt es Gott durch

seine Gnade preis. Ebenso urteilt der Verfasser des Buches Henoch, vgl. 50, 2 f.: „Am Tage der Not wird das Unheil sich sammeln über die Sünder, die Gerechten aber werden siegen im Namen des Herrn der Geister; und er wird es die andern sehen lassen, damit sie Buße thun und die Werke ihrer Hände lassen. Sie werden keine Ehre haben vor dem Herrn der Geister, aber in seinem Namen werden sie gerettet werden, und der Herr der Geister wird sich ihrer erbarmen, denn seine Barmherzigkeit ist groß." Durch die Barmherzigkeit Gottes wird es begründet, daß auch die, die Buße thun, noch gerettet werden. Gerettet werden sie freilich, aber besondere Ehre werden sie nicht erlangen. Die Ehre gehört den Gerechten, die der Buße und deswegen der Gnade nicht bedurften. Denn an erster und beherrschender Stelle steht immer das Werk. Dem Propheten wird die Zusicherung, daß er sich vor dem Geschick der Verworfenen nicht zu fürchten brauche, mit den Worten begründet: „Denn du hast einen Schatz von Werken, niedergelegt beim Höchsten," 4. Esr. 6, 50.[1]) Aber wie die Gnade als Ersatz für die Forderung Gottes angesehen wird in den Fällen, in denen das Gesetz undurchführbar ist, so gilt auch der Glaube als Ersatz für das nicht geleistete Werk und somit selbst für eine Leistung an Gott. Er ist dasjenige Werk, das notwendig ist, wenn oder soweit andere Werke nicht da sind. Gerettet wird der Mensch und entrinnt dem Gericht durch seine Werke und durch den Glauben, mit dem er geglaubt hat, 4. Esr. 9, 7.[2]) Und 6, 5 stehen denjenigen, die jetzt sündigen, die gegenüber, die durch Glauben sich einen Schatz sammeln. Hier kommt der Glaube als das Mittel in Betracht, dessen Wert darin besteht, daß es den Schatz der Werke bewirkt. Die Koordination von Glaube und Werk wird auch 13, 23 ausgesprochen: bewahrt werden diejenigen, „welche Werke haben und Glauben an den Allmächtigen." Wie wenig mit dem Gedanken der Gnade Gottes Ernst gemacht wird, zeigt das Wort 8, 47 f.: „Du hast dich selbst häufig den Ungerechten gleichgestellt, den Gerechten aber niemals.

[1]) Bei Hilgenfeld, S. 427.

[2]) Es ist für den Gedanken gleichgiltig, ob vel oder et zu lesen ist.

Aber auch darin bist du vor dem Höchsten bewundernswert, da du dich ja erniedrigt hast, wie es dir ziemt." Der Gedanke verrät deutlich den Unglauben, der ihn hervorruft. Ist die Errettung des Menschen allein in der Gnade Gottes begründet, so erscheint sie unsicher. Soll deswegen der Mensch in seiner Buße der Gnade Gottes gewiß werden, so muß sogar Buße als ein gutes Werk erscheinen, dem der Lohn deswegen sicher ist, weil selbst Gott bewundernd vor ihm steht. Damit ist das Geschick des Menschen aus den Händen Gottes genommen, in denen es unsicher erscheint und in seine eigene Hand gelegt. Denselben Sinn hat die häufige Berufung auf die Willensfreiheit. Denn der Hinweis auf dieselbe tritt als Trost auf, mit dem der stets wiederkehrende Gedanke, daß die Menge der Menschen verloren sei, beschwichtigt wird: „auch sie haben ja Freiheit empfangen und frei haben sie den Höchsten verschmäht und sein Gesetz verachtet und seine Wege verlassen," 8, 56. Auch 9, 10 tritt der Gedanke der Willensfreiheit als Beschwichtigung in betreff des Geschickes der Verworfenen auf: weil sie Willensfreiheit haben, so haben sie durch eigene That das Gesetz verachtet und aus demselben Grunde haben sie ja auch noch Raum zur Buße. Daß der Gedanke zum gemeinsamen Besitz des Judentums jener Zeit gehört, zeigt Ps. Sal. 9, 7: „O Gott, unsere Werke stehen in der Wahl und Macht unserer Seele, zu thun Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in den Werken unserer Hände." Der Gedanke selbst und die Art, in der er verwertet wird, ist für die Frömmigkeit des damaligen Judentums höchst charakteristisch. Die Willensfreiheit muß schließlich den Trost abgeben in der Angst vor dem kommenden Reich. Daraus ergiebt sich, daß das Heil des Menschen nur gesichert erscheint, wenn es völlig in seiner eigenen Hand liegt. Liegt es nicht in seiner Hand, so liegt es in Gottes Hand und damit erscheint es ungewiß. Darin zeigt sich schlagend, wie wenig mit dem Gedanken der Gnade Gottes Ernst gemacht wird. Das spiegelt sich auch in der religiösen Stimmung wieder. Weil es keine Gnade giebt, so giebt es auch keinen Glauben. In den Psalmen Salomos verrät sich das z. B. in dem fortwährenden ängstlichen Suchen nach verborgenen,

unabsichtlichen, unbewußten Sünden, 3, 9; 13, 6; 18, 5; vgl. 16, 1 und 1, 7. Trifft den Gerechten ein Unglück, so deutet das auf eine ihm unbewußt gebliebene Sünde hin, nach der er nun „beständig sein Haus durchforscht." Auch in den Jubiläen wird vor allen Dingen darum gebetet, „daß du Verzeihung erhaltest für alle Schuld, die du unwissentlich begangen," Kap. 22. Neben diesem peinlichen Suchen nach unbewußten Sünden steht, wie die Psalmen Salomos beweisen, die Heuchelei.

Diese religiöse Entwicklung ist aus dem leitenden Gerechtigkeitsideal völlig verständlich. Besteht die Gerechtigkeit in der Anerkennung der bindenden Autorität des göttlichen Gesetzes und wird den Gerechten um dieser ihrer Gerechtigkeit willen Vergebung zu teil, so ist die Differenz zwischen Sollen und Sein sanktioniert. So wird die Religion zu einer nomistischen Moral. Im Buche Henoch bildet der Hinweis auf die Nähe des messianischen Reiches und Gerichtes nur die Unterlage für die Mahnungen und Warnungen des Propheten. Das nahende Reich dient zum Schreckmittel für die Ungerechten und Bedrücker und die Hoffnung auf den Lohn soll die Gerechten im Leiden und Dulden stärken. Daß das verborgene Reich im Himmel schon vorhanden ist, soll die Hoffnung fest machen, daß es gewiß einmal erscheinen werde und damit zum Motiv der Gesetzestreue werden.[1]) „Ich schwöre euch, ihr Gerechten, daß im Himmel die Engel euer gedenken zum Guten vor der Herrlichkeit des Großen. Hoffet, denn zuerst hattet ihr Schande und Unglück und Not, und nun werdet ihr leuchten, wie die Lichter des Himmels, und werdet gesehen werden und des Himmels Pforte wird euch aufgethan," 104, 1 f. Ebenso soll in der Esra-Apokalypse die Erkenntnis der Nähe des Reiches durch Erweckung von Furcht und Hoffnung auf den freien Willen des Menschen wirken, um ihn zur Buße zu treiben. Dabei aber erweckt die Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Weltendes im Propheten nur einen fortwährenden Wechsel von Verzückung und Verzweiflung. Diese Stimmung ist nur ein Reflex des beherrschenden Gottes-

[1]) Vgl. Dillmann zu Kap. 92—105. S. 291.

gedankens. Weil Gnade und Ernſt Gottes ſich nicht gegenſeitig bedingen, ſondern vielmehr ſich beſchränken, weil das Geſetz als Beſchränkung der Gnade Gottes und die Gnade als Dispens vom Geſetz aufgefaßt wird, ſo kommen beide nicht zu ihrem Rechte und die Reichserwartung erweckt weder Buße noch Glauben.[1])

[1]) Die Darſtellung des religiöſen Standpunktes des Judentums findet dadurch eine Beſtätigung, daß er bei den galatiſchen Gegnern des Paulus wiederkehrt. Sie laſſen ſich deswegen zur Charakteriſtik des damaligen Judentums verwerten, wie dies auch Wellhauſen, Phariſ. u. Sadduc., S. 128, vorſchlägt.

Aus der Argumentation des Paulus ergiebt ſich, daß die Gegner die Notwendigkeit des Glaubens und mit ihr die Unmöglichkeit, durch Werke allein gerecht zu werden, anerkennen. Durch Werke allein kann der Menſch nicht gerecht werden, aber auch nicht durch Glauben allein: wer das Geſetz aufgiebt, der ſündigt. Der Menſch wird gerecht aus Glauben und Werken. Den Ruf vom Geſetze fort zum Glauben halten ſie für einen Ruf zur Sünde. Damit machen ſie aber Chriſtus zu einem Sündendiener, denn von Chriſtus geht dieſer Ruf aus. Damit iſt nun weder Glaube noch Werk aufrichtig. Wer den Ruf vom Geſetze fort zu Chriſtus für eine Verführung zur Sünde hält, iſt ungläubig. Ferner: wer das Werk dem Glauben beiordnet, der kann ihn nur als Ergänzung des Werkes betrachten. Dann ſoll der Glaube das fehlende Werk erſetzen. Auch damit iſt Chriſtus zu einem Sündendiener gemacht. Denn dann bedeutet die Sündenvergebung, die er bringt, die Erlaubnis zur Sünde.

Zweites Kapitel.

Das gegenwärtige Reich.

Wie verhält sich nun Wort und Wirken Jesu zu der dargestellten Reichshoffnung Israels?

Wie der Inhalt des Lehrworts Jesu in die Verkündigung vom Reiche, so wird das Ziel seines Wirkens in den Ruf ins Reich zusammengefaßt. So nämlich ist der einfache Ausdruck: er sei gekommen, zu rufen, Matth. 9, 13; Mark. 2, 17, zu verstehen. Luk. 5, 32 erläutert ihn treffend durch den Zusatz *εἰς μετάνοιαν*: der Ruf zum Reich ist ein Ruf zur Umkehr. Die Verkündigung Jesu wird nicht einfach als Lehre vom Reiche bezeichnet. Er verkündigt die Nähe des Israel verheißenen und von ihm erwarteten Reiches und knüpft daran den Imperativ: *μετανοεῖτε*. Er verkündigt die Nähe des Reiches als Bußmotiv. Damit nimmt er die Predigt des Täufers auf und bestätigt sie. Der Anschluß an den Täufer liegt nicht nur in der Aufnahme seiner Botschaft erkennbar vor, Jesus selbst hat sich über den Täufer und sein Verhältnis zu ihm ausgesprochen. Luk. 7, 29 bezeichnet die Aufforderung zur Taufe als Willensäußerung Gottes: dadurch, daß sich das Volk taufen läßt, giebt es Gott recht, gesteht es zu, daß Gott mit dieser Forderung im Rechte ist, daß Israel die Pflicht hat, Buße zu thun. Wer sich der Bußtaufe nicht unterzieht, macht eben dadurch in Bezug auf sich selbst den Willen Gottes ungiltig, unwirksam und giebt Gott nicht recht.[1])

[1]) V. 29 f. bringt Worte Jesu, da vorher und nachher Jesus der Redende ist. Die ohnehin schlecht beglaubigten Worte: *εἶπε δὲ ὁ κύριος*

Die Fortsetzung des Wortes, die eine Parallele zu Matth. 11, 16 ff. bietet, ist ein besonderes bedeutsames Zeugnis für den inneren Zusammenhang zwischen dem Zeugnis Jesu und dem des Täufers. Das Wort weist nämlich auf die gegensätzliche Art ihres äußeren Auftretens hin. Dieselbe widerlegt nicht, daß beider Predigt denselben Ursprung und das gleiche Ziel hat. Vielmehr offenbart sich gerade darin, daß in so entgegengesetzter Form dasselbe Ziel verfolgt wird, die Weisheit Gottes, der sie sandte. Die Verschiedenheit des äußeren Auftretens beider hat ihren Grund nur in der Geduld Gottes, der kein Mittel unversucht läßt, um seinen Zweck zu erreichen. Er ließ Israel zuerst zur Buße rufen durch den Asketen, der auf jeden Genuß verzichtete. Aber sein Auftreten diente als Vorwand, ihn zu schelten und nicht zu folgen. Und auch an Jesu, der ihnen jenen Anstoß nicht giebt, stoßen sie sich gerade, weil ihm äußere Heiligkeit als Merkmal göttlicher Sendung fehlt. Das Ziel, das dem Täufer gesteckt war, Buße zu wecken, ist auch das Ziel des Wirkens Jesu. Nicht etwa nur sein Wort, sondern sein gesamtes Wirken zielt auf Erweckung von Buße. Daß Jesus größer ist, als Jonas und Salomo, soll sein Auftreten zu einem um so mächtigeren Bußmotiv machen. Als Erfolg seines Wirkens wird Umkehr erwartet. Wo man nicht umkehrt, hat Jesus umsonst gewirkt, Matth. 11, 20 f.; Luk. 10, 13. Die Schuld der Orte, die sein Wirken erlebt haben und nicht Buße thaten, ist schlimmer als die Sünde Sodoms und Ninivehs, Matth. 12, 41; Luk. 11, 32.

Daß das Volk sündig ist, würde es nicht zu Grunde richten, wenn es Buße thäte, aber wenn es nicht Buße thut, wird es verderben, Luk. 13, 1—5. Ebenso wie Jesu Wort sich in den Ruf zur Umkehr zusammenfaßt, wird es als Ziel

---

V. 31 sind also zu streichen. Zu δικαιόω mit dem Obj. τὸν θεόν vgl. Ps. Sal., wo es nur mit diesem Obj. vorkommt. Die partt. sagen, worin sich dies wahrnehmbar zeigte. Die Taufe ist βάπτισμα μετανοίας: die Bußforderung also erkannten die, die sich taufen ließen, an. V. 30 εἰς ἑαυτούς heißt nicht: soweit es an ihnen lag, sondern: in Bezug auf sich selbst.

seines Wirkens bezeichnet, das Verlorene zu suchen und zu retten, Luk. 19, 10.

Die Allgemeingiltigkeit des Bußrufs wird ganz einfach vorausgesetzt. Jesus setzt eine Verkehrung des menschlichen Willens als thatsächlich und allgemein voraus, welche Umkehr zur Bedingung für den Empfang des Reiches macht; ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες Matth. 7, 11; vgl. 15, 18; Mark. 7, 21. Darum ist für Jesus wie für Johannes die Folgerung, die sich aus der Nähe des Reiches ergiebt, der Bußruf. Er gilt nicht nur den Zöllnern und Huren im Unterschiede von den Gerechten, sondern dem ganzen Volk, Luk. 7, 29.

Hierin liegt ein Gegensatz gegen das Judentum. Das allgemeine Urteil unterschied zwischen Gerechten und solchen, die Buße thun müssen. Für das religiöse Bewußtsein des Volkes kommt das Reich und der Christus zu den Gerechten: sie erhalten es nach Verdienst, dagegen die, die Buße thaten, aus Barmherzigkeit und das wird als Schmach empfunden. Beiden Gedanken tritt die Bußpredigt des Täufers und Jesu damit entgegen, daß sie allgemeingiltig ist.

Der Täufer begründet die Forderung der Umkehr damit, daß das Reich mit einem Gericht kommt, in dem sich der Zorn Gottes offenbaren wird. Mit dem Reich ist auch das Gericht nahe: bereits liegt die Axt an der Wurzel der Bäume. Wenn der Christus kommt, so bringt er seine Wurfschaufel mit,[1]) um die Spreu vom Korn zu sichten und zu verbrennen.

Wer nicht gute Frucht bringt, verfällt dem Gericht: der Mangel an guter Frucht motiviert die Forderung der Umkehr. Für Johannes tritt der Christus als der richtende auf: mit wirkungskräftigeren Mitteln als der Täufer wird er alle Unreinheit entfernen: er wird das Volk mit Feuer reinigen, indem er alles Unreine verbrennt.[2])

---

[1]) ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.

[2]) Weil in den Worten des Täufers der Christus als der richtende erscheint, so ist die Beziehung des πῦρ auf das Gericht die wahrscheinlichere. Freilich scheint dem das Objekt ὑμᾶς zu widersprechen, weil dasselbe den Anschein erweckt, als sollten dieselben Subjekte mit πνεῦμα

Der Täufer teilt mit dem Volke den Gedanken, daß die Kinder Abrahams kraft der Verheißung das Reich empfangen werden. Aber er zieht daraus nicht den Schluß, daß den Kindern Abrahams das Reich ſicher ſei. Gott hat ſich durch ſeine Verheißung nicht gebunden, das Reich Unwürdigen zu geben. Er iſt mächtig, ſein Wort zu halten und dem Reich Empfänger zu ſchaffen. Der Bußruf erläutert ſich durch die Forderung nach Früchten würdig der Umkehr.[1]) Das Zeugnis der Sinnesänderung ſoll darin beſtehen, daß ſie Früchte bringen: die μετάνοια muß bewirken, daß ſie anders handeln, als bisher, umkehren, Matth. 3, 7 ff.; Luk. 3, 7 ff. Diejenigen, die dem Ruf zur μετάνοια Folge leiſten, bekennen damit, daß ihr vergangener Lebenslauf Sünde iſt: ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας Matth. 3, 6: die μετάνοια iſt alſo Buße. Die Fortſetzung der Worte des Täufers bei Luk. 3, 10 ff. zeigt, wie elementar die Forderungen ſind, die er ſtellt. Gerade hierin zeigt ſich, daß er es nicht mit phariſäiſchen Verkehrtheiten allein zu thun hat, ſondern, ſo ſehr er konkrete, einzelne Fälle im Auge hat, mit Sünden, die in den einfachſten Verhältniſſen auftreten und alſo immer und überall erſcheinen. Die Bußforderung, die als einzige und allgemeingiltige Folgerung aus der Nähe des Reiches gezogen wird, iſt nicht nur durch die geſchichtliche Situation bedingt, denn die Bußpredigt des Täufers richtet ſich gar nicht gegen Schäden,

---

ἅγιον und πῦρ getauft werden. Allein durch ὑμᾶς wird das Volk als Einheit bezeichnet. Dasſelbe wird durch das Gericht von der unter ihm vorhandenen Sünde gereinigt, ſo wie V. 17 die Tenne dadurch gereinigt wird, daß die Spreu verbrannt wird. So wäre alſo bei βαπτίζειν πυρί an die Vernichtung der Sünde im Gericht gedacht. Nun iſt dies nicht ein Gegenſatz gegen die Taufe ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Vielmehr iſt auch die Reinigung von der Sünde durch das πνεῦμα ἅγιον ein Gericht über ſie und der Gedanke iſt durch die beiden Subſtantive nur ſo geſpalten, daß geſagt wird: herausgebrannt wird die Sünde; der Zuſatz ἐν πνεύματι ἁγίῳ bezieht ſich auf die Herausbrennung durch die μετάνοια, der Zuſatz πυρί durch die Verbrennung im Gericht. Ähnlich iſt der Gedanke Mark. 9, 49 als Begründung des Vorhergehenden: Durchs Feuer geht alles, entweder durchs Feuer der μετάνοια oder des Gerichts.

[1]) Von ἄξιους hängt der Gen. ab. Vgl. Act. 26, 20.

die aus den historisch gewordenen Verhältnissen des damaligen Judentums entsprungen sind.

Diese Bußpredigt des Täufers nimmt Jesus in allen ihren Beziehungen, in ihrer Begründung, ihrem Inhalt und ihrem Ziele auf. Die Predigt Jesu ist Bußpredigt und dies deswegen, weil er das Gesetz in seiner absoluten Giltigkeit vertritt. Diese Erklärung stellt das erste Evangelium an den Anfang der Verkündigung Jesu. Jesus ist nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern sie zu erfüllen. Das Gesetz erfüllen kann nichts anderes bedeuten, als seine Forderung verwirklichen. Wo das Gesetz nicht verwirklicht wird, da wird es aufgelöst. Dieser Sinn ergiebt sich aus dem parallelen 19. Verse. Hier steht dem, der das Gesetz auflöst und demgemäß lehrt, der gegenüber, der es thut und lehrt: das Thun des Gesetzes bildet den Gegensatz zum Auflösen desselben, es wird erfüllt, indem es gethan wird. Also spricht Jesus in diesem Worte davon, daß er gekommen sei, die Forderung Gottes zu verwirklichen, den Willen Gottes zu thun. Allein aus dem parallelen 19. Verse ergiebt sich, daß die Worte nicht bloß von dem inneren ethischen Charakter Jesu reden, etwa in dem Sinne, in dem man von der Sündlosigkeit Jesu spricht. Denn in V. 19 wird der Charakteristik: „wer das Gesetz auflöst" und: „wer das Gesetz hält" jedesmal hinzugefügt: „und wer so lehrt." Das Auflösen oder Erfüllen des Gesetzes bezieht sich also im ganzen Zusammenhange nicht nur auf die eigene Person, sondern wird immer zugleich auf die anderen ausgedehnt: wer das Gesetz selbst nicht hält, sondern übertritt, der vertritt auch seine unbedingt verpflichtende Giltigkeit anderen gegenüber nicht: er löst es auf. Wer aber das Gesetz erfüllt, der hält das unbedingte Recht desselben fest und auch dies nicht nur sich, sondern auch anderen gegenüber: er hält es nicht nur, er lehrt auch so. Es ist die notwendige Konsequenz der Verletzung des Gesetzes, daß man es auch den anderen gegenüber nicht durchführt, daß man, was gerecht ist, schädigt, und was ungerecht ist, entschuldigt. Deswegen löst eben die Übertretung des Gesetzes dasselbe auf.

In die Erfüllung des Willens Gottes aber ist es notwendig eingeschlossen, daß man ihn auch den andern gegenüber geltend macht, auch andere nach ihm beurteilt und behandelt, das Gerechte gerecht und das Böse böse nennt und demgemäß behandelt. Denn bei der Gesetzeserfüllung wird nicht an die ruhende schweigende Gesinnung, sondern an das Handeln gedacht und schon deswegen an das Vertreten des Gesetzes anderen gegenüber. Wer das Gerechte als notwendig behandelt, thut und fordert und das Böse als rechtlos behandelt, also es hindert, fernhält und zerstört, der erfüllt das Gesetz. So wird z. B. in Ps. Sal. 17, 41 die Gerechtigkeit des Königs in folgenden Worten beschrieben: „Er ist rein von Sünde, zu herrschen über ein großes Volk, in Zucht zu halten die Amtleute und die Sünder fortzuschaffen durch seinen Machtspruch.“ Seine Gerechtigkeit zeigt sich in der Weise, wie er an den Seinen handelt. Indem er dem Rechte recht giebt und das Ungerechte als unberechtigt behandelt, erfüllt er den Willen Gottes. Daraus erklärt es sich auch, daß die Ungerechten niemals nur auf ihre innere Gesinnung hin beurteilt werden, sondern, daß sie als Unterdrücker der Gerechten charakterisiert werden. Wer gerechte Verhältnisse stiftet, ist gerecht, und wer sie zerstört, ist ungerecht.

So bedeutet das Wort Jesu Matth. 5, 17, daß er den Willen Gottes thun und damit das Gesetz vertreten werde. Dieser Erklärung folgt die Begründung, daß das Gesetz in seinem ganzen Umfange und in seinem ganzen Ernste in absoluter Giltigkeit bestehen bleibe und gethan werden müsse. Nach der Stellung zum Willen Gottes wird der Mensch im Himmelreich beurteilt: wer den Willen Gottes bejaht, den nennt man im Himmelreich groß; wer ihn verneint, den nennt man klein.

Allein in V. 17 ist nicht nur vom Gesetz die Rede, sondern auch von den Propheten. Die Verbindung der beiden Stücke läßt nicht zu, sie hier nur als die gewöhnliche Bezeichnung des alttestamentlichen Kanons aufzufassen,[1]) so daß

[1]) Vgl. Meyer-Weiß z. d. St.

die Erwähnung der Propheten keinen besonderen Sinn hätte. Weder Gesetz noch Propheten wird Jesus auflösen. Die ganze Forderung und die ganze Verheißung Gottes wird er verwirklichen. Durch diese Deutung erhält πληρῶσαι keineswegs einen doppelten Sinn. Gesetz und Propheten werden koordiniert, freilich nicht als zwei Vertreter des Gebotes Gottes, wohl aber als die beiden Vertreter des Wortes Gottes. Sie sind die Träger dessen, was Gott Israel gesagt hat: der Forderung und der Verheißung. Darum sind beide nebeneinandergestellt und doch nicht zu einem Begriff zusammengefaßt. πληρῶσαι behält beiden Objekten gegenüber die eine Bedeutung: verwirklichen, d. h. das Wort Gottes wahr machen. Jesus ist nicht gekommen, das Gesetz noch die Propheten, die Forderung noch die Verheißung aufzulösen, sondern um beide zu verwirklichen: er will Gesetz und Verheißung miteinander erfüllen.

So erklärt sich die auffallende Thatsache, daß Jesus als die Meinung der Hörer voraussetzt, daß er eines von beiden Stücken auflösen werde. Wie in der ganzen Rede, so richtet er sich auch in diesem Worte gegen die populäre, allgemeine Meinung des Volkes, wie sie durch die Schriftgelehrten und Pharisäer gebildet und vertreten ist und wie sie im einleitenden Abschnitt dargestellt ist. Als Antwort auf das allgemeine religiöse Bewußtsein Israels passen die Worte genau. Denn für die Synagoge sind Gnade und Ernst Gottes Gegensätze, die sich gegenseitig beschränken. In dem Maße, als der Lehrer das eine vertritt, schließt er das andere aus. Die Gnade besteht darin, daß es mit der Sünde „nicht genau genommen" wird, daß sie nicht ernst beurteilt wird. Als Gegensatz gegen diese allgemeine Stimmung ist das Wort Jesu an den Anfang seines Wirkens gestellt. Die einleitenden Seligpreisungen sprechen von der Gnade und vom Reiche Gottes, von der Verheißung und ihrer Erfüllung. Darauf folgen die Worte über das Gesetz: Die Gnade Gottes besteht nicht in der Erlaubnis zum Sündigen: nichts fällt vom Worte Gottes hin, alles, was verheißen und alles, was geboten ist, wird ge-

schehen. Gesetz und Verheißung werden miteinander erfüllt. Darum ist die Reichspredigt Bußpredigt. Sie richtet sich gegen Lehre und Frömmigkeit der Synagoge. „Was zu den Alten gesagt ist" bildet die Norm für das Verhalten Israels. Indem Jesus dem, was zu den Alten gesagt ist, gegenüberstellt, was er selbst zu fordern hat, fordert er Umkehr. In dieser Gegenüberstellung des Gebotes der Schriftgelehrten und seines Gebotes zeigt er, was er unter den „kleinsten" Geboten versteht. Die Gnade Gottes besteht vollauf neben einer Strenge, die nichts Böses als erlaubt ansieht und behandelt. Der die Sünde beginnende Willensakt wird ebensogut böse genannt und gerichtet, wie die sichtbare That. So erläutert die folgende Rede die Bestätigung des „kleinsten" Gebotes. Damit ist die Gerechtigkeit dargestellt, die die der Schriftgelehrten und Pharisäer übertrifft. Diese werden nicht dadurch bekämpft, daß die Forderung der Gerechtigkeit negiert wird, sondern dadurch, daß mit derselben Ernst gemacht wird. Denn das Charakteristische der folgenden Gebote Jesu ist nicht ein Widerspruch gegen das, was zu den Alten gesagt ist, sondern eine Steigerung der Forderung. Die Reichspredigt ist Bußpredigt, denn die Gerechtigkeit, die Jesus darstellt, ist die Bedingung für den Eingang ins Reich, V. 20. Ins Reich geht nur ein, wer den Willen Gottes thut, 7, 23. Das Leben wird der haben, der die Gebote hält, 19, 16 ff. Wer den Willen Gottes thut, mit dem gehört Jesus zusammen, 12, 50. Alles, was die Schriftgelehrten reden, muß gethan und bewahrt werden, denn eben, daß sie es nicht thun, ist ihre Sünde, 23, 3. Die Arbeit Jesu an Israel hat, wie die Arbeit des Gärtners am unfruchtbaren Feigenbaum, das Ziel, die Frucht zu wirken, die es bisher nicht gebracht hat, Luk. 13, 6 ff. Er ist gekommen, die so lange verweigerten Früchte des Weinbergs einzufordern, Matth. 21, 33 ff. Dem unbedingten Rechte des Willens Gottes, das Jesus vertritt, steht die Wirklichkeit gegenüber, die er vorfindet. Das Hängen an den natürlichen Bedingungen des Lebens ist es, was die Gäste taub macht für die Ladung zum Reich, Luk. 14, 18 ff. Die Sorge des gegenwärtigen Weltlaufs ist's, die das Wort vom Reiche erstickt,

Matth. 13, 22. Daher die zahlreichen Worte über den Geiz und die Sorge.

Weil das menschliche Trachten an Dinge gebunden ist, die nicht dem Reiche angehören, bedarf es einer Lösung von seinen Zielen, einer μετάνοια. Darum ist die Bedingung für den Eingang ins Reich Umkehr.

Wessen Trachten beherrscht ist durch den Gedanken daran, was er essen und trinken soll, der steht den Heiden gleich, die der Welt angehören — ἔθνη τοῦ κόσμου Luk. 12, 30; Matth. 6, 32. Die ganze Welt ist es, die dem Lebensgewinn im Reiche gegenübergestellt wird als das Ziel des natürlichen Wollens, Matth. 16, 26. Dem Gehorsam gegen Gott tritt die Unterthänigkeit unter den Mammon entgegen: wer den einen liebt, der muß den andern hassen, Matth. 6, 24 ff. Den Schätzen auf Erden steht der Schatz im Himmel, das Reich, gegenüber, Matth. 6, 19 ff.; 19, 21; Luk. 12, 33 ff.; 18, 22. Dem Reichen liegt die Thorheit nahe, sich Schätze zu sammeln, als wäre damit die Bedingung eines sicheren Lebens erfüllt, Luk. 12, 16 ff. Der Jüngling, der von seinem Reichtum nicht lassen kann, veranlaßt zu dem Worte, daß den Reichen keine menschliche Macht, sondern nur die Macht Gottes von der Welt lösen und ins Reich führen kann, Matth. 19, 24. Nichts bindet so sehr an die Welt als Reichtum.

Die Liebe zu den Blutsverwandten und die Sorge um die Erhaltung des eigenen Lebens darf das Streben nach dem Reiche und dem Christus nicht zurückdrängen, Matth. 10, 39; Mark. 8, 35; Luk. 17, 33. Dem verkehrten Begehren, das an die Welt bindet, steht das Verderben in sicherer Aussicht, denn die Welt vergeht im Gericht. Wegen dieses Gegensatzes der göttlichen Reichsgabe zu den Zielen des menschlichen Begehrens und Handelns ist die Nähe des Reiches Bußmotiv.

Allein das Lehrwort und das Wirken Jesu geht hinaus über den Inhalt der Botschaft des Täufers. Er verkündigt nicht nur die Nähe des Reiches und knüpft daran den Bußruf, vielmehr zeigt sich's in einer Reihe von Worten Jesu, daß er

das Reich als ein gegenwärtiges bezeugt. Auf die Frage, Luk. 17, 20, wann das Reich komme, erhalten die Pharisäer die Antwort: das Reich Gottes ist mitten unter euch. Daß es mitten unter ihnen ist und sie doch fragen können, wann es kommt, beweist eben, daß es nicht unter beobachtbaren Erscheinungen kommt.[1]) Ebenso wird Matth. 21, 31 die Gegenwart des Reiches vorausgesetzt: die Huren und Zöllner gehen vor euch ins Reich ein. Man hat kein Recht, die präsentische Form des Wortes außer acht zu lassen. Daß die verkommenen Menschen den Pharisäern voran ins Reich eingehen, wird damit begründet, daß sie im Unterschiede von den Pharisäern dem Täufer glaubten. Durch ihren Glauben also gehen sie ins Reich ein. Auch das Wort Matth. 21, 43: das Reich wird Israel genommen und einem anderen Volke gegeben werden, setzt voraus, daß Israel das Reich besitzt, und daß es überhaupt als gegenwärtig besitzbares Gut in die Geschichte eingetreten ist. Nicht anders liegt das Verhältnis in dem Worte, Matth. 11, 12. Auch dieses Wort setzt die Gegenwart des Reiches voraus und bezeugt sie. Der Sinn kann jedoch nicht der sein, daß Israel das Reich stürmisch zu ergreifen suche, so daß sich das Wort auf die Bewegung bezöge, die das Auftreten des Täufers hervorgerufen habe. Eine solche Erinnerung an Erfolge des Täufers paßt nicht in den Zusammenhang der Rede. Vielmehr ist zu übersetzen: Seit den Tagen Johannis des Täufers bis jetzt wird das Himmelreich vergewaltigt und

---

[1]) Die Worte Jesu sind als Antwort auf die Frage nach dem Zeitpunkte zu verstehen. *Παρατήρησις* kann nur bedeuten: Beobachtung (vgl. z. B. Bengel); *μετὰ* freilich scheint einen begleitenden Umstand des Kommens auszudrücken. Allein auch 9, 39 bezeichnet es als die Wirkung und damit als begleitende Erscheinung eines Ereignisses das Thun eines anderen, vgl. J. Weiß z. d. St. So auch hier: es kommt nicht unter Beobachtung, mit beobachtbaren Merkmalen. Deswegen kann man auch nicht sagen: siehe hier oder da; *ἐντὸς ὑμῶν* kann keineswegs heißen: inwendig in euch. Diese Bedeutung paßt nicht zu dem Umstande, daß das Wort an die Pharisäer gerichtet ist. Das Wort bedeutet also: es ist mitten unter euch, ist schon da. Die Thatsache, daß sie fragen müssen, obgleich es schon da ist, ist der sicherste Beweis dafür, daß man kein beobachtbares Merkmal angeben kann.

Gewaltthätige reißen es fort. Die Rede fährt fort V. 13: „Denn alle Propheten und das Gesetz bis Johannes weissagten, und wenn ihr es annehmen wollt, er selbst ist Elias, der da kommen soll.“ Es fragt sich, inwiefern hiermit das Wort in V. 12 begründet wird. Der Zeit des Gesetzes und der Propheten bis zu Johannes hin wird er selbst gegenübergestellt: αὐτός. Der Gegensatz zwischen beiden besteht darin, daß die Träger des Wortes Gottes bis Johannes weissagten. Johannes dagegen ist Elias, der da kommen soll. Damit wird ausgesprochen, daß er nicht mehr der Zeit der Weissagung, sondern der Zeit der Erfüllung angehört. Bis zu Johannes dauerte die Prophetie, mit ihm kommt das Reich. Dies Wort kann nun offenbar nur insofern die vorhergehende Aussage begründen, als in V. 12 die Gegenwart des Reiches vorausgesetzt wird. Nämlich das für die Hörer Auffallende in diesem Wort ist, daß das Reich, und zwar in seiner Verknüpfung mit dem Täufer, überhaupt als Gegenstand einer Behandlung erscheint, also als gegenwärtig vorausgesetzt wird. Die Pilgerfahrten des Volkes zu ihm beweisen, daß er ein Prophet ist, aber das Volk hat nichts von seiner prophetischen Thätigkeit gehabt. Vielmehr ist in ihm das Reich vergewaltigt worden. Denn bis zu ihm ging die Weissagung, aber er ist Elias. Dies Wort wird eingeleitet mit der Bemerkung: wenn ihr es annehmen wollt. Das Wort bedarf der Annahme und zwar einer Annahme, die auch verweigert werden kann, weil das Zeugnis Jesu durch die Erscheinung des Täufers nicht evident bewiesen wird. Wenn aber Israel dies Wort annimmt, so ist es damit genötigt, sich nach dem Reiche umzusehen, denn Elias geht dem Reiche unmittelbar voran. Aber dies spricht Jesus nicht aus, sondern er überläßt den Schluß den Hörern: wer Ohren hat, der höre.[1]) Indem Jesus nicht nur den Täufer als den bezeichnet, in dem das Reich Gewalt leidet, sondern sagt: seit den Tagen des Täufers bis jetzt geschehe das, deutet er ebenfalls an, daß auch in dem Widerstand gegen ihn selbst das Reich mißhandelt werde.

[1]) Vgl. Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament. S. 214.

Steht's hiernach fest, daß Jesus in irgend einem Sinne das Reich als gegenwärtig bezeugt, so hat man hiernach die Aussprüche zu verstehen, in denen vom Reiche als einem gegenwärtig besitzbaren Gute geredet wird. Man hat nicht das Recht, ein „in Hoffnung" oder einen ähnlichen Zwischengedanken einzuschieben, Matth. 5, 3. 10; 19, 14; Mark. 10, 14 f.; Luk. 6, 20. In diesen Worten wird vorausgesetzt, daß das Reich bereits im gegenwärtigen Zeitlauf empfangen werden kann. Dieselbe Beobachtung ergiebt sich aus dem Wechsel der Tempora in den Formeln, durch die die Gleichnisse eingeführt sind. Es finden sich: ὁμοία ἐστίν Matth. 13, 31. 33. 44. 45. 47; 20, 1; Luk. 13, 19. 21. ὡμοιώθη 13, 24; 18, 23; nur einmal ὁμοιωθήσεται 25, 1; an einer Stelle οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ὡς Mark. 4, 21.

Diese Differenzen in den Einleitungsformeln lassen erkennen, daß von der Zukunft des Reiches seine Gegenwart deutlich unterschieden wird. Diese Anschauung liegt aber bereits darin vor, daß Jesus sich als den Christus bezeichnet. Denn die Hoffnung Israels trennte den Christus und das Reich nicht. Wenn der Christus kommt, so bringt er das Reich, Mark. 11, 10. Die Worte, in denen die Gegenwart des Reiches ausdrücklich ausgesprochen wird, zeigen, daß Jesus auch in diesem Punkte die Erwartung Israels bestätigt.

Es fragt sich nun, mit welchem Rechte Jesus das Reich als gegenwärtig bezeichnet, inwiefern er das von Israel erwartete Himmelreich als gekommen bezeugen kann. An welchem Faktum findet Jesus die Merkmale des Reiches? Man hat nicht das Recht, den Reichsgedanken Jesu der Erwartung Israels einfach entgegenzustellen und das Problem dadurch zu lösen, daß man von einer „Vergeistigung" der Hoffnung Israels redet.

Man darf auch nicht von einem zwiefachen Reichsgedanken reden, denn das Reich tritt in den Worten Jesu durchaus als eine einheitliche Größe auf. Wenn nun in den Worten Jesu eine Modifikation der Reichshoffnung des Judentums vorliegt, so muß doch verstanden und erklärt werden, mit welchem Rechte denn Jesus den Gegenstand seiner Predigt mit dem

Worte „Reich Gottes“ bezeichnet und in welchem Verhältnis derselbe zu der Reichshoffnung Israels steht, soweit Jesus dieselbe bestätigt hat. Wenn er überhaupt dem Volke verständlich sein wollte, so müssen dem Reiche Gottes in Jesu Worten doch mit der Reichshoffnung des Volkes wesentliche Merkmale gemeinsam sein.

Die Evangelien berichten uns nun ein Wort, in dem Jesus darauf hinweist, daß das Wesen des von Israel erwarteten Reiches für Israel erkennbar in der Gegenwart vorliege, daß die Merkmale, aus denen Israel nach seinem Reichsgedanken auf das Dasein des Reiches schließen müsse, vorhanden seien. Dieses Wort eröffnet uns deswegen einen Einblick in den Reichsgedanken Jesu, nach seiner Übereinstimmung und nach seiner Differenz mit der Erwartung Israels: Matth. 12, 28. Wenn ich im Geiste Gottes die Dämonen vertreibe, so ist also schon über euch gekommen das Reich Gottes.[1])

Daraus, daß Jesus die Dämonen im Geiste Gottes vertreibt, müßten die Gegner schließen, daß das Reich Gottes schon da ist. Also sieht Jesus in dieser That die Merkmale des Gottesreiches, wie Israel es erwartete, so deutlich, daß auch das Volk die Gegenwart des Reiches erkennen müßte. Das folgende Wort erläutert den Gedanken, indem es zeigt, daß der Schluß auf die Gegenwart des Reiches notwendig ist. „Oder wie kann jemand in das Haus des Starken eindringen und ihm sein Hausgerät rauben, wenn er nicht zuvor den Starken gebunden hat und dann mag er sein Haus plündern.“ Daß Jesus dem Satan seinen Besitz entreißt d. h. die Dämonen aus den Kranken vertreibt, ist nur möglich, weil er den Satan selbst überwunden hat und weil sich nur hieraus das Weichen der Dämonen erklärt, so ist's notwendig, daraus

---

[1]) φθάνω hat abgeschwächte Bedeutung wie z. B. LXX Koh. 8, 14; Dan. 4, 25; Tob. 5, 19; Phil. 3, 16; Röm. 9, 31; 2. Kor. 10, 14, auch 1. Thess. 2, 16. Das Wort hat nicht die Bedeutung „zuvorkommen“, doch hat es hier wie 1. Thess. 2, 16 den Sinn des unvermuteten Kommens (vgl. Weiß, Holtzmann, Kübel z. d. St. Grimm s. v.). Denn für die Wahl dieses Wortes statt des gewöhnlichen Prädikates muß doch ein Grund vorliegen.

auf die Gegenwart des Reiches zu schließen. Der Gedanke ist also der: da das Reich des Satans zerstört ist, so ist das Reich Gottes da. Wie genau der Schluß innerhalb des Reichsgedankens Israels liegt, zeigt z. B. Ass. Mos. 10, 1: „und dann wird erscheinen sein Reich in seiner ganzen Kreatur und dann wird der Teufel ein Ende haben." Wenn das Reich kommt, hat der Teufel ein Ende, sagt die jüdische Erwartung. Also hat Jesus ein Recht, von den Gegnern den Schluß zu erwarten: wenn der Teufel ein Ende hat, so ist das Reich da. Das Wort Jesu weist die Beschuldigung zurück, daß Jesus durch den Satan die Dämonen vertreibe. Die Lästerung wird damit zurückgewiesen, daß ja durch Jesu That des Satans Reich zerstört werde. Die Voraussetzung des Schlusses ist die, daß im Wirken Jesu jedenfalls eine jenseitige Macht in die Welt hinein wirke. Wer Dämonen vertreibt, dem stehen Kräfte zu Gebote, die nicht aus der Welt stammen. Hier liegen Wirkungen vor, die im natürlichen Weltzusammenhange nicht begründet und aus ihm nicht erklärbar sind. Also jedenfalls greift hier eine jenseitige Macht in die Welt hinein, eine Herrschaft — *βασιλεία* — die über die im Weltzusammenhang und im Menschen begründeten Kräfte mächtig ist. Es fragt sich aber, stammt die Macht vom Satan oder von Gott. Woran ist das nun erkennbar? Auch der Dämonische steht unter einer *βασιλεία*, unter der Herrschaft jenseitiger Mächte. Er ist nicht frei. Nicht er redet, sondern der Dämon, Matth. 8, 30; Mark. 1, 34; 5, 12; Luk. 8, 31. Der Dämon ergreift und reißt den Kranken, Mark. 9, 20; Luk. 8, 29; 9, 39. 42. Es ist in der Schilderung der Dämonischen deutlich hervorgehoben, worin die Evangelisten die Wirkungen des Dämonen sehen. Es ist die Ohnmacht und Gebundenheit des Menschen, das Herabsinken der Aktivität zur Passivität, der Umstand, daß die Lebensbewegung zum Leiden wird, der Verlust der Macht und Freiheit, der zeigt, daß der Kranke von einer fremden jenseitigen Macht beherrscht wird. Der Dämonische ist nicht frei und deswegen schließt man, daß er unter einer *βασιλεία* steht. Eben in Zerstörung des Lebens, die darin liegt, daß die Lebensbewegung, der Selbstthätigkeit

entzogen, zum Leiden wird, sehen nun auch die Evangelisten das Merkmal des teuflischen Charakters der Macht, von der der Kranke beherrscht wird.[1]) Die Evangelisten beurteilen die Thatsache nach ethischen Gesichtspunkten: der Dämon ist ein πνεῦμα ἀκάθαρτον, Matth. 10, 1; 12, 43; Mark. 1, 23 ff.; 3, 11; 5, 2 ff.; 6, 7; 7, 25; 9, 25; Luk. 4, 36; 6, 18; 8, 29; 9, 42; 11, 24. Als eine nicht aus dem Weltzusammenhange, sondern aus dem Jenseits stammende Macht, ist das Wirken Jesu daran zu erkennen, daß er der Dämonen mächtig ist. Als Gottes Macht ist es an seinem Gegensatz gegen des Satans Reich erkennbar: die Dämonen zerstören Leben und Freiheit, Jesu That stellt Leben und Freiheit wieder her. In diesem Wirken Jesu nun muß ein Israelit die Gegenwart des Gottesreiches erkennen. Es liegt hier eine Wirkung vor, die nicht aus der Welt kommen kann, also kommt sie „vom Himmel" her, sie ist Wirkung des Himmelreiches. Das entscheidende Merkmal ist nicht nur negativ die Zerstörung des Reiches Satans. Allerdings zeigt sich hierin, daß die Wirkung von Gott kommt: am siegreichen Gegensatz gegen Satans Reich ist Gottes Reich erkennbar. Allein nach diesem Wort läßt sich ein positives Merkmal des Gottesreiches angeben, denn das Wort soll ja unterscheiden lehren zwischen den Wirkungen, die vom Satan, und denen, die von Gott kommen. Was seiner Art nach den Wirkungen, die vom Satan kommen, entgegengesetzt ist, erweist sich als Merkmal der Herrschaft Gottes. Der Unterschied aber besteht darin, daß die That Jesu Leben und Freiheit wiederherstellt. Formell ist das Gottesreich charakterisiert durch die Macht, mit der es auftritt, in denen es sich dem Dämon überlegen zeigt; inhaltlich ist es dadurch charakterisiert, daß es Leben und Freiheit wiederherstellt. Jetzt ist durchsichtig, mit welchem Rechte Jesus erwarten kann, daß Israel aus seinem Wirken auf die Gegenwart des Reiches schließen müsse. Seine That ist an ihrer Macht als nicht aus der Welt, sondern von jenseits, „aus dem Himmel" stammende Wirkung erkennbar. An dem Gegensatz, in den sie tritt, ist sie

[1]) Vgl. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes. S. 39 ff.

als eine das Reich des Teufels zerstörende Macht, als That Gottes kenntlich; an ihrem Ziel ist sie als eine Leben und Freiheit wiederherstellende und zwar auch das Naturleben wiederherstellende Wirkung Gottes erkennbar. Damit stellt sie den Kranken zu einem Leben her, welches dem Willen, der Endabsicht Gottes entspricht; sie realisiert an ihm den Zweck Gottes und giebt ihm dadurch die Bedingungen, auch seinerseits dem Willen Gottes entsprechend zu leben. Hier ist geschehen, was Israel im Reiche Gottes erwartete: eine Wirkung, die ἐν δυνάμει erfolgt, und zwar ἀποκατάστασις, παλιγγενεσία, schöpferische Wiederherstellung des Lebens.

Das Wort hat eine Parallele an Luk. 10, 18, insofern auch hier das Weichen der Dämonen auf den Sturz des Satans zurückgeführt wird. Der Ausspruch Jesu will den Erfolg der Jünger erklären. Darum mußten auch die Dämonen ihnen weichen, weil der Satan vom Himmel fiel. Im Sturz des Satans aus dem Himmel ist's begründet, daß auch die Dämonen nicht mehr Widerstand leisten können. Daraus, daß gerade die Jünger Jesu eine Macht über die Dämonen haben, die, wie ihre Worte zeigen, etwas Außerordentliches und zwar etwas nur ihnen Eigenes ist, ergiebt sich, daß an einen Sturz des Satans gedacht wird, den Jesus gewirkt: weil durch Jesu Wirken der Satan gefallen ist, so weichen den Jüngern die Dämonen. So trifft das Wort mit dem Wort bei Matthäus zusammen. Das Wirken Jesu bewirkt und bedeutet einen Sieg über den Satan, der eine Zerstörung seines Reiches zur Folge hat und das Kommen des Reiches Gottes begründet. Hiermit hängt's zusammen, daß nach den Berichten der Evangelien die Dämonischen die ersten sind, die in Jesus den Sohn Gottes erkennen,[1]) Matth. 8, 29; Mark. 1, 34; 3, 11. Als solchen fürchten sie ihn, denn sie wissen, daß er gekommen ist, sie zu verderben, Mark. 1, 24; 5, 7; Luk. 4, 34. Der Zusatz πρὸ καιροῦ, Matth. 8, 29, verrät denselben Gedanken, den die Wahl des Wortes φθάνω, 12, 28, voraussetzt. Erst am Ende des Weltlaufs wird das Reich er-

[1]) Vgl. Gunkel, S. 40.

wartet. In dem Maße, als sich nun zeigt, daß das Ende des Weltlaufs noch nicht da ist, kommen die Wirkungen des Reiches unvermutet und vor der Zeit.

Schon vermittelst dieser Worte ist festgestellt, inwiefern und mit welchem Rechte Jesus das Reich als gegenwärtig verkündigt. Aber es findet sich noch eine Reihe von Worten, in denen in demselben Sinne die Gegenwart des Reiches bezeugt wird. Am deutlichsten ist der Gedanke in der Antwort Jesu auf die Frage des Täufers ausgesprochen, Matth. 11, 2 ff. Der Täufer läßt fragen, ob Jesus der ὁ ἐρχόμενος d. h. der Christus sei. Die Frage des Täufers verrät zweifelndes Schwanken. Einerseits erkennt er die Merkmale göttlicher Sendung im Wirken Jesu, andrerseits entspricht das, was er von seinem Auftreten hört, nicht dem, was er vom Christus erwartet. Er hofft auf eine entscheidende That: zu reden und Kranke zu heilen ist nicht das Werk des Christus. Als Christus muß er mehr thun, als der mächtige Richter auftreten, als den ihn der Täufer erwartet. So meint es Matthäus, wenn er erzählt, daß die Frage des Johannes gerade dadurch motiviert gewesen sei, daß er von den Werken Jesu gehört habe. Auch hier antwortet Jesus nicht direkt auf die Frage mit einem Bekenntnis seiner Messianität. Allein die Antwort weist auf dasjenige Wirken hin, worin der Täufer den Christus erkennen kann, auf seine Heilungswunder und die Reichspredigt an die Armen. An denselben Zeichen, aus denen Jesus die Pharisäer die Gegenwart des Reiches schließen heißt, muß auch der Täufer erkennen, daß er der ὁ ἐρχόμενος ist.

Auch hier ist durchsichtig, was Jesu Wirken mit dem von Israel erwarteten Reich gemeinsam hat. Es sind Machtthaten, die Jesus nennt, er weist also auf die sich in ihnen offenbarende Macht hin. Es sind ferner Heilungswunder, Thaten, durch die das Leben auch nach seiner Naturseite hin wiederhergestellt, erneuert wird. Das Schlußwort, in dem Jesus auf die Reichspredigt an die Armen hinweist, fügt ein neues Moment hinzu. Jedenfalls erhellt aus demselben, daß Jesus den Täufer auch auf die Güte seines Wirkens aufmerksam macht. Auch sie ist ein Zeichen des gegenwärtigen Reiches.

Seine Machtthaten greifen hebend und hemmend in das Elend des Volks ein, sie sind ausschließlich Erweisungen der Güte. Ebenso ist der Inhalt seines Lehrwortes ein εὐαγγέλιον an πτωχοί gerichtet. Die machtvolle Güte des Wirkens Jesu hebt auch Luk. 4, 18 ff. hervor. In der Macht, mit der Jesus die Schäden des Volkes heilt und in dem Evangelium, welches er Armen verkündigt, zeigt sich's, daß die Erfülluug der Verheißung mit seinem Wirken gekommen ist. Daß das Schriftwort erfüllt ist, ist's, was Jesus zu sagen hat. Der Vergleich mit der Antwort an den Täufer zeigt, daß die Befreiung vom Übel in diesem Wort nicht bildlich, sondern im eigentlichen Sinne zu verstehen ist. In diese zwei Stücke nämlich wird die Wirksamkeit Jesu überall da, wo sie charakterisiert werden soll, zusammengefaßt: er verkündigte das Evangelium vom Reiche und heilte jede Krankheit im Volke, Matth. 4, 23; 9, 35. In dieselben Stücke faßt Jesus seinen Auftrag an die Jünger zusammen, Matth. 10, 1. 7. 8. Die Nähe des Reiches zu verkündigen und Kranke zu heilen ist ihre Sendung. Damit er sie sende, zu verkündigen und Macht zu haben, die Dämonen zu vertreiben, dazu wählte er die Jünger aus, Mark. 3, 15; Luk. 9, 6; 10, 9. Also das Wirken Jesu, in dem das Reich gegenwärtig ist, wird zugleich als der wesentliche Inhalt seiner gesamten Wirksamkeit bezeichnet. Das gesamte Wirken Jesu ist's, in dem das Reich gegenwärtig ist. In dem Wort Matth. 12, 28 hebt Jesus die machtvolle Art seines Handelns hervor: dem Satan gegenüber, der stark ist, ist er der stärkere. Gottes Reich zerstört des Satans Reich. Die anderen Worte, in denen Jesus selbst auf das in ihm gekommene Reich hinweist, weisen neben der Macht auf die Güte des Thuns Jesu: er bringt frohe Botschaft und Erlösung. Macht und Güte sind die Merkmale des Thuns Jesu, darum eben ist in ihm das Reich Gottes erkennbar. Im Wirken Jesu liegt das königliche Walten Gottes vor, das erlösend und erneuernd die Welt nach seinem Willen gestaltet.

Denn das Wirken Jesu ist in Gott begründet. Gott wirkt durch Jesus und Jesus wirkt durch Gott. Gott sollen die Geheilten Ehre geben und zwar, indem sie Jesus danken,

Luk. 17, 18. Gott hat dem Dämonischen erwiesen, was Jesus ihm gethan hat, Luk. 8, 39. Aus Gottes Macht mußte Israel das Wirken Jesu ableiten. Gott dankt das Volk, das Jesu Thaten sieht, daß er den Menschen solche Macht gegeben hat, Matth. 9, 8; 15, 31; Mark. 2, 12; Luk. 13, 13. Gott dankt auch der Geheilte, Luk. 5, 25; 17, 15; 18, 43. Denn in dem großen Propheten, der aufgestanden ist, hat Gott sein Volk besucht, Luk. 7, 16. Über Gottes Größe erstaunt das Volk, das Jesu That sieht, Luk. 9, 43. Im Geist oder im Finger Gottes vertreibt Jesus Dämonen, Matth. 12, 28; Luk. 11, 20. Eben weil Gott es ist, der durch Jesus wirkt, so geschieht das Wunder auch ohne einen vermittelnden Willensakt Jesu, nach einem allgemeinen Gesetze durch ein an ihn gebundenes, durch ihn sich vermittelndes Handeln Gottes. Wo nur immer Vertrauen sich an Jesus wendet, empfängt der Glaubende, was er erwartet, Matth. 9, 20; vgl. Mark. 3, 10; 6, 56. Um deswillen eben sagt Jesus dem Weibe, daß ihr Glaube es ist, der sie gerettet hat. Dadurch, daß das Jesu geschenkte Vertrauen sich auf Gott bezieht und Gott als der die Wirkung schaffende bezeichnet wird, unterscheidet sich der Glaube, der sich in ihnen auf Jesus richtet, vom Aberglauben. Denn ein Glaube, der nicht auf Gott gerichtet ist, sondern naturhaft und magisch wirkenden Kräften vertraut, ist Aberglaube. Aber die Voraussetzung des Vertrauens, das sich in diesen Erzählungen an Jesum wendet und Heilung erhofft und empfängt, ist eben die, daß Gott das Wunder um des Glaubens willen thut, der sich auf Jesum richtet. Weil das Weib geglaubt hat, so ist ihr geholfen, und Jesus sagt ihr das, damit Glaube und nicht Aberglaube Erfolg ihrer Heilung sei.

Dasselbe Urteil über die Begründung des Wirkens Jesu in Gott enthält das Wort,[1]) um deswillen der Glaube des Hauptmanns von Kapernaum von Jesus so hochgestellt wird. Das Wort spricht den Gedankengang aus, durch welchen aus dem Wirken Jesu auf seinen Zusammenhang mit Gott ge-

[1]) Vgl. Schlatter, S. 138.

schlossen wird. Der Hauptmann begründet hiermit das Vertrauen, welches er Jesus schenkt. Auch er ist wie Jesus ein Mensch, einer Obergewalt unterthan, der seinerseits wieder Gebieter ist. Aus dieser Analogie seiner Stellung zur Stellung Jesu schließt er nun, daß sich an Jesu Wort ein direkter Erfolg knüpft, sowie sein — des Hauptmanns — Wort unmittelbar befolgt wird. Wie er der rechtmäßige Vertreter einer über ihm stehenden Macht ist, die es bewirkt, daß seinem Worte gehorcht wird, so erklärt er sich Jesu Macht daraus, daß er Vertreter einer Macht ist, die an sein Wort unmittelbar den Erfolg knüpft, Matth. 8, 8—10.[1]) Dieser Gedankengang erläutert, in welcher Weise auch für den, dem der Gottesgedanke Israels fern lag, die Werke Jesu auf seinen Zusammenhang mit Gott aufmerksam machen mußten.

Weil im Wirken Jesu das Handeln Gottes vorliegt, so ist in ihm das Reich Gottes erkennbar. Das mächtige und gütige Handeln Jesu entstammt nicht der Welt, also kommt es aus dem Himmel, von Gott. Das Wirken Jesu ist der dämonischen Kräfte mächtig und ihnen feind, es schafft Erlösung und Erneuerung. Aus dem Thun Jesu kann also jeder Israelit erkennen, daß das reichsbegründende Schaffen Gottes mit ihm gekommen ist. Weil nun in seinem Wirken das Herrschen und Handeln Gottes wirklich und gegenwärtig geworden, weil das Reich gekommen ist, so ist er der Christus, der gesalbte König, der Sohn Gottes, der Sohn Davids. Dies wird durch diejenigen Worte bestätigt, welche zeigen, was jene Namen aussagen. — So gut an Jesu machtvollem Gegensatz gegen die Dämonen die Gegenwart des Reiches erkannt wird, wird er darin als Sohn Gottes erkannt.

[1]) V. 8 ist betont ἐγώ. Aus καὶ γὰρ ergiebt sich, daß er sich mit Jesus vergleicht. Demnach drücken ἄνθρωπος und ὑπὸ ἐξουσίαν nicht aus, wodurch er sich von Jesus unterscheidet, sondern worin er ihm gleich ist. Er ist einerseits Unterthan, andrerseits Gebieter. Aus dieser seiner Stellung erklärt sich der Erfolg, der sich an sein bloßes Wort knüpft. Und weil er sich Jesu Stellung den Naturkräften gegenüber ähnlich denkt, so hofft er von seinem Wort einen ähnlichen unmittelbaren Erfolg.

Dies ſpricht ſich am deutlichſten in der Thatſache aus, daß die Dämoniſchen die erſten ſind, die Jeſus dieſen Namen geben. Weil ſie die Macht kennen, die er über ſie hat und wiſſen, daß er gekommen iſt, die Dämonen zu vertreiben, deswegen nennen ſie ihn den Sohn Gottes, Matth. 8, 29; Mark. 3, 11; 5, 7; Luk. 4, 41; 8, 28. Wenn die Jünger die machtvolle That Jeſu ſehen, ſo ſchließen ſie: wahrlich, du biſt Sohn Gottes, Matth. 14, 33. Wenn Jeſus den Anſpruch macht, Sohn Gottes zu ſein, ſo wird ſich Grund und Recht dieſes Anſpruchs darin zeigen, daß ihm Gottes Macht in Todesgefahr zur Verfügung ſteht, Matth. 27, 40. 43. Als ſich Gott durch eine Machtwirkung für ihn erklärt, ſchließt der Hauptmann: er war wahrlich Gottes Sohn, Mark. 15, 39; Luk. 27, 54. Für wen Gott eintritt, wenn Gottes Macht unbedingt und ſchrankenlos zur Verfügung ſteht, von dem wird ſowohl geſchloſſen: er hat das Reich Gottes, als: er iſt Sohn Gottes. Sohn Gottes heißt Jeſus als der Geliebte, von Gott Erwählte, Mark. 1, 11; Matth. 3, 17; Luk. 3, 22; Mark. 9, 7; Matth. 17, 5; Luk. 9, 35. Die Benennung *υἱὸς τοῦ θεοῦ* wird durch die Zuſätze *ἀγαπητός* und *ἐν ᾧ (σοὶ) εὐδόκησα* erläutert; *ἀγαπητός* wird Luk. 9, 35 erſetzt durch *ἐκλελεγμένος*. Synonym iſt ferner *θέλειν*, wie ſich Matth. 27, 43 zeigt. Gott muß Jeſum retten, *εἰ θέλει αὐτόν*. Daß dies letztere aber der Fall iſt, hat Jeſus damit behauptet, daß er geſagt hat, er ſei Sohn Gottes. Der Ausdruck *θέλει αὐτόν* iſt ſynonym *εὐδοκεῖν ἐν, ἀγαπᾶν* und *ἐκλέγεσθαι*.[1]) Die Worte bezeichnen ein in einer That ſich äußerndes Wohlgefallen Gottes, ein durch Gottes Liebe motiviertes Handeln an dem Geliebten, durch welches derſelbe in eine Herrenſtellung eingeſetzt wird.

Indem ſich Jeſus Sohn Gottes nennen läßt, nimmt er die meſſianiſche Stellung für ſich in Anſpruch. Als Meſſias heißt er Sohn Gottes. Allein hiermit iſt der Sinn der Bezeichnung in ihrer Anwendung auf Jeſus nicht ausreichend beſtimmt. Es fragt ſich vielmehr, mit welchem Rechte ſich Jeſus

[1]) Belege bei Cremer s. v. *θέλειν, εὐδοκεῖν, ἐκλέγεσθαι*.

als der Christus bezeichnet oder in welchen Zügen seiner Person und seines Wirkens die Gemeinde diejenigen Merkmale erkennt, die die israelitische Erwartung in den Begriff des Sohnes Gottes zusammenfaßt. Das Problem ist ganz dasselbe wie das des Reichsgedankens Jesu. Die Frage ist die: welchen Thatbestand benennt Jesus mit diesen der Hoffnung des Volkes entnommenen Worten. Mit welchem Rechte oder in welchen Merkmalen bezeichnet er die in jenen Worten ausgedrückte Volkserwartung in seiner Person und seinem Wirken erfüllt. Wenn Sohn Gottes der Name des Messias ist, so beginnt das Problem erst mit der Frage: was bekennt Jesus von sich oder die apostolische Gemeinde von Jesus mit der Bezeichnung: Sohn Gottes.[1])

Sohn Gottes ist der Christus als der, den Gott liebt und erwählt, für den er eintritt, dem er seine Macht zur Verfügung stellt und den er dadurch über die Menge erhebt und in eine königliche Machtstellung einsetzt. Unter dem Erwählen Gottes versteht man nun nicht einen Gedanken Gottes, sondern ein Handeln Gottes, wie sich daraus ergiebt, daß man von der Erwählung als sehr reelle Wirkung eine Machtstellung ableitet. Nun hat sich auch bereits gezeigt, wie die Erkenntnis, daß Gott mit seiner Macht für Jesus eintritt, das Bekenntnis hervorruft, daß er der Sohn Gottes sei. Aus seiner Macht ergiebt sich, daß er der Erwählte ist.

Die Art, wie die Benennung in der Taufgeschichte eingeführt wird, läßt erkennen, worin das sich handelnd an Jesus erweisende Wohlgefallen Gottes besteht, mit welchem Rechte die

---

[1]) Am allerwenigsten geeignet zur Beantwortung dieser Frage ist es, die messianische Bedeutung dieses Wortes einer metaphysischen, die einen anderen von ihr unabhängigen Sinn hätte, entgegenzustellen, so daß es sich also z. B. im Bekenntnis vor dem Hohenpriester natürlich nur um die Bezeichnung „Sohn Gottes" im „messianischen" Sinne handeln könnte. Natürlich ist in der Verhandlung nur vom Messias die Rede, aber es fragt sich ja gerade, mit welchem Rechte Jesus sich diesen Titel beilegt, oder beim Bekenntnis des Petrus, in welchen Zügen der Person Jesu er die Merkmale findet, die Israel mit dem Begriff „Sohn Gottes" bezeichnet.

Evangelien die Bezeichnung auf Jeſus anwenden. Denn hier wird von dem Handeln Gottes erzählt, durch welches er Jeſum erwählte. Durch die Art dieſes Handelns Gottes an Jeſus aber empfängt der Name ſeinen konkreten Sinn. Das Wort am Schluß des Taufberichtes bezieht ſich auf die Geiſtesmitteilung. In ihr liegt das Handeln Gottes an Jeſus vor, in dem ſich Gottes Wohlgefallen zeigt. Sie iſt die That, durch die ihn Gott erwählt und ihn in eine Machtſtellung einſetzt. Die Form ἀγαπητός, ſowie das part. perf. ἐκλελεγμένος Luk. 9, 35 zeigen, daß es ſich um eine That handelt, durch die ein dauernder Thatbeſtand begründet wird, d. h. der Beſitz des Geiſtes. Indeſſen denken ſich die Evangeliſten durch die Geiſtesmitteilung den Lebenszuſammenhang Jeſu keineswegs zerriſſen, indem ein völlig Neues, bisher in ihm nicht Begründetes, in ſein Geiſtesleben hineingreift. Wie wenig ihnen die Geiſtesmitteilung als ein iſolierter Akt erſcheint, durch welchen ein für allemal ein fertiger Thatbeſtand geſetzt wird, zeigt die Verklärungsgeſchichte. Die Schilderung der Verklärung zeigt deutlich, daß die Evangeliſten an eine Geiſteswirkung denken. Hierauf führt auch die Wiederholung der Worte, die den Taufbericht ſchließen: eine Geiſtesmitteilung ſchließt die andere nicht aus, im Gegenteil, ſie ſetzt dieſelbe voraus. Denn das erwählende Wohlgefallen Gottes, das ſich in der Geiſtesmitteilung äußert, iſt begründet in dem, was Jeſus bereits vorher war. Das Leben und Wirken Jeſu aber begründet deswegen das Wohlgefallen Gottes an ihm, weil es im Geiſte Gottes begründet iſt. Er empfängt den Geiſt, weil Gott an ihm Gefallen hat. Gott liebt ihn, weil ſein Leben und Handeln im Geiſte Gottes begründet iſt. Denn die Evangeliſten wollen keineswegs nur den Beginn des Wirkens Jeſu durch den Geiſtesempfang begründen und erklären. Nicht nur die Thatſache, daß Jeſus als der Chriſtus auftritt, iſt im Geiſtesempfang begründet, ſondern ſein ganzes Leben, Wirken und Reden. Die Thaten, in denen Jeſus das Reich gegenwärtig ſieht, führt er durch Anwendung des Jeſaiaswortes auf den in ihm wirkenden Geiſt Gottes zurück, Luk. 4, 18. Die Wohlthaten, in denen die Phariſäer die Gegenwart des Reiches

Gottes erkennen ſollen, thut er im Geiſte Gottes, Matth. 12, 28. Darum läſtert den Geiſt, wer dieſes Wirken Jeſu auf teufliſche Kräfte zurückführt, Mark. 3, 29; Matth. 12, 32. Nicht nur die Wohlthaten, ſondern das geſamte Leben und Handeln Jeſu iſt in dem ihm gegebenen Geiſte Gottes begründet, wie dies nach der Erzählung von der Taufe in einem einzelnen Falle hervorgehoben wird, Matth. 4, 1; Mark. 1, 12; Luk. 4, 1. Lukas hebt dieſen Geſichtspunkt häufiger hervor, 4, 14. 18. Weil Jeſus durch den Geiſt thut, was er thut, ſo ruht das Wohlgefallen Gottes auf ihm und er empfängt den Geiſt. Gottes Gabe und Jeſu Werk ſtehen in fortlaufender lebendiger Wechſelwirkung. Gott erwählt und begabt Jeſus, und darin wurzelt ſein Leben und Wirken, und durch das Wohlgefallen Gottes an demſelben iſt wiederum Gottes Geben begründet. Lukas und Matthäus verfolgen dieſes Verhältnis zurück bis auf die Geburt Jeſu. Weil heiliger Geiſt ihn geſchaffen hat, wird er Sohn Gottes genannt werden, 1, 35.

Das Wort ſchließt ſich an die Bedeutung, die der Name in ſeiner Anwendung auf Jeſus hat, korrekt an. Darin beſteht das erwählende Handeln Gottes an Jeſus, durch das er ihn zum Herrn und König macht, daß heiliger Geiſt ſeinen ganzen Lebenslauf hervorbringt und geſtaltet. Nicht nur der Lebensanfang, ſondern der ganze Lebenslauf Jeſu, ſein geſamtes Wirken iſt im heiligen Geiſte, im Geiſte Gottes begründet. Heiliger Geiſt Gottes ſchafft und geſtaltet den Lebenslauf Jeſu und zwar den ganzen Lebenslauf, einſchließlich ſeiner Entſtehung. Dies iſt das Handeln Gottes an ihm, durch das er ihn zum Chriſtus und König macht; dadurch macht ihn Gott zu dem, dem er den Thron ſeines Vaters David giebt,[1]) Luk. 1, 32. Darum iſt der Zuſammenhang Jeſu mit Gott kein naturhafter, mechaniſcher, ſondern geiſtartig. Dies zeigt ſich darin, daß Jeſus im Gehorſam und in der Unterthänigkeit unter Gott Sohn Gottes iſt und bleibt. Es ſpricht ſich

[1]) Es iſt alſo nicht begründet, zu behaupten, daß hier zwei einander widerſprechende Begriffe von Gottesſohnſchaft vorliegen (vgl. z. B. J. Weiß) und dies durch Annahme einer Interpolation zu erklären. V. 34 und 35 tragen genau dasſelbe hebraiſierende Gepräge wie die ganze Umgebung.

ferner darin aus, daß die Hervorbringung des Lebens Jeſu durch Gott im Wohlgefallen Gottes am Leben und Wirken Jeſu begründet iſt. Wie Lukas häufiger wie die anderen Evangeliſten daran erinnert, daß Jeſu Wirken im Geiſte begründet iſt, ſo erinnert er auch bekanntlich häufiger an den Gebetsverkehr Jeſu mit Gott, 3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 18. 28; 11, 1. Als Träger des Geiſtes Gottes iſt Jeſus der Chriſtus, der geſalbte König. In der Salbung mit dem Geiſte beſteht die That Gottes an ihm, die ihn zum Chriſtus macht, Luk. 4, 18; Act. 4, 27; 10, 38. Beſonders die letztere Stelle ſpricht es deutlich aus, daß die Salbung durch den Geiſt, vermöge deren er der Geſalbte iſt, die Wurzel ſeines Wirkens iſt: „wie ihn Gott geſalbt hat mit heiligem Geiſt und Kraft und er iſt umhergezogen, wohlthuend und heilend alle, die vergewaltigt waren vom Teufel, denn Gott war mit ihm.“ Als Träger des πνεῦμα ἅγιον ſteht er den Dämonen gegenüber und iſt ihnen überlegen, ſie ſind πνεύματα ἀκάθαρτα. Die Evangelien ſehen im Wirken Jeſu einen Kampf des πνεῦμα ἅγιον in Jeſus gegen die πνεύματα ἀκάθαρτα. Im Geiſte, den Jeſus beſitzt, iſt ſeine Macht begründet. Daß ihm der Geiſt, das mächtigere Reinigungsmittel, zur Verfügung ſteht, das unterſcheidet ihn vom Täufer und um deswillen iſt er der Stärkere, Matth. 3, 11; Mark. 1, 7; Luk. 3, 16. Als Träger des Geiſtes Gottes iſt Jeſus ausgerüſtet mit der Kraft Gottes. Geiſt und Kraft gehören zuſammen, Luk. 1, 17. 35; 24, 19. 49; vgl. Act. 1, 8; 10, 38. Weil Jeſus den Geiſt hat, ſo iſt auch ſein Reden mächtig, er redet ὡς ἐξουσίαν ἔχων Matth. 7, 29. Sein Wort iſt eine διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν Mark. 1, 27. Er redet nicht als ein Schriftgelehrter, der das Wort Gottes *auslegt*, ſondern als einer, der es ſelber *hat*. Alſo mit dem Geiſt beſitzt er die Macht, die dem Sohn Gottes gebührt. Im Geiſte Gottes iſt beſonders dasjenige Wirken Jeſu begründet, in dem das Reich gegenwärtig iſt, Matth. 12, 28; Luk. 4, 18. Weil in ihm der Geiſt Gottes wirkt, ſo iſt das Reich Gottes da.

Weil Jeſu Wirken durch den Geiſt in Gott begründet iſt, ſo wirkt Gott, was Jeſus thut; weil er Träger des Geiſtes

ist, so ist in seinem Handeln das mächtige und gütige Herrschen und Handeln da, durch welches Gott die Welt erneuert und seinem Willen entsprechend umgestaltet. Was Jesus schafft, ist Gottes Reich. Nicht die einzelnen Machtthaten Jesu sind das Reich, sie sind Wirkungen und deswegen Zeichen des Reiches — σημεῖα — aber nicht in dem Sinne, als wären sie nur einzelne dem Reiche voraneilende Symptome, sondern deswegen, weil sie zeigen, daß das Reich bereits gegenwärtig ist. Das gesamte Handeln Jesu, die ganze in ihm vorhandene Gabe Gottes ist das Reich. Nicht nur einzelne seiner Worte und Thaten, sondern er selbst, seine Person in ihrem ganzen Lebenslauf stammt aus dem Himmel. Deswegen sind seine Machtthaten in demselben Sinne wie das Reich Bußmotiv. Sie können und wollen Buße wirken und deshalb fordern, Matth. 11, 21.

Der Stellung, die Jesu hiermit gegeben ist, entspricht das Bewußtsein von der Macht, die ihm verliehen ist. Der Menschensohn ist mehr als der Tempel d. h. in ihm ist Gott in höherer Weise gegenwärtig als im Tempel, Matth. 12, 6. Wenn den Jüngern untersagt wird, sich den Meister- und Lehrernamen geben zu lassen, weil sie alle Brüder sind, so tritt neben den Einen Gott, der allein das Recht auf den Vaternamen hat, der Eine Christus, der allein ein Recht auf den Namen des Führers hat, Matth. 23, 10. Weil Gottes Wort ist, was Jesus sagt, so tritt dem, was zu den Alten gesagt ist, als letzte und höchste Autorität, was Jesus sagt, gegenüber: ich aber sage euch, Matth. 5, 22 ff. Das Sohnesbewußtsein spricht sich am klarsten in dem Wort Matth. 11, 27 ff. aus. Das Wort ist einfach Ausdruck des Christusbewußtsein. Es enthält nichts, was nicht aus demselben verständlich wäre und zeigt andrerseits, daß Jesus den Christusgedanken in seinem weitesten Umfange auf sich angewendet hat. Aus diesem allein darf das Wort erklärt werden. Eine Beschränkung der Aussage auf den Sinn: alles ist mir geoffenbart, oder: alles, was zum Reich gehört, oder: was zur Offenbarung Gottes gehört, ist mir übergeben u. s. w. hat weder im jüdischen Christusgedanken noch in den Worten selbst einen Anhalt. Vielmehr liegt im

Christusgedanken Israels die Überzeugung, daß der gesalbte König Israels der Herr der Welt ist, weil Gott der Herr der Welt ist. Alles ist ihm übergeben von seinem Vater. *Πάντα* bezieht sich auf die ganze Welt. Man hat kein Recht, das Wort einzuschränken. Ihm gehört die ganze Welt, er ist der Herr der Welt, weil er der Christus ist. Diese Stellung ist ihm gegeben von seinem Vater. Der Gedanke entspricht der Antwort auf die dritte Versuchung, 4, 10: die Welt ist ihm von Gott gegeben. Nur indem er Gott zu seinem Herrn macht, macht ihn Gott zum Herrn der Welt. Hier spricht sich das Machtbewußtsein des Christus aus. Indem ihn Gott zum Christus gemacht hat, hat er ihn zum König der Welt gemacht. Durch die That, durch die ihn Gott zum Sohne machte, gab er ihm auch die Welt. Die Welt gehört ihm, obgleich sie ihm noch nicht gehorcht. Hiermit ist das Verhältnis Jesu zur Welt ausgesprochen. Das folgende Wort spricht sein Verhältnis zu Gott aus. In seinem Verhältnis zu Gott ist sein Verhältnis zur Welt begründet. Niemand kennt den Sohn als der Vater und niemand den Vater als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will. Es ist durch den Zusammenhang ausgeschlossen, das Wort: niemand kennt den Sohn als der Vater — als Klage zu deuten in dem Sinne: daß diese seine Bedeutung niemand anerkenne. Vielmehr zeigt die parallele Aussage: niemand kennt den Vater als der Sohn — durch den Zusatz: und wem es der Sohn offenbaren will — daß Jesus auch hier sein in der Gemeinschaft mit Gott begründetes Machtbewußtsein ausspricht. Nur Jesus kann Gott offenbaren, nur durch ihn wird Gott erkannt, denn in ihm, in seinem Leben und Wirken wirkt Gott, sein Thun ist Wirken Gottes, sein Reden Wort Gottes, weil er der Christus ist und das Reich in sich trägt. Aber auch nur Gott kennt ihn. Dies Wort erläutert sich aus dem Zusammenhang mit den vorangehenden Worten. Wer den Sohn und den Christus, das in ihm gegenwärtige Reich kennt, dem hat es Gott geoffenbart; wem es verborgen ist, dem hat es Gott verhüllt. Auf ein Innewirken Gottes im Menschen führt es sich zurück, wenn jemand Jesum kennt und diese Kenntnis Jesu wirkt wieder Kenntnis Gottes.

Darum dankt Jesus Gott für den Erfolg seiner Wirksamkeit, wie er auch sein mag. Mag das Volk in ihm den Christus und das Reich erkannt und Buße gethan haben oder nicht — auf Gottes Wirken führt sich der Erfolg jedenfalls zurück, und dies eben deswegen, weil nur der Vater den Sohn kennt. Wenn nun der Ruf V. 28 ff. an dieses Wort sich unmittelbar anschließt, so ist damit gesagt, daß durch diese Stellung Jesu der Ruf motiviert ist. Weil alles ihm gehört, ruft er alle zu sich. Daraus ergiebt sich, in welchem Sinne das Folgende gemeint ist. Er fordert nicht zur Nachahmung seines Thuns auf, sondern ruft alle, die sich mühen und beladen sind, sich seiner Führung anzuvertrauen und unterzuordnen, wie 23, 37: er will sie zu sich sammeln. Denn als der Christus ist er ihr Herr und hat die Macht, sie zu befreien von dem Druck, der auf ihnen liegt. Deswegen kann auch mit dem Satz: ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ nicht gesagt sein, was sie von ihm lernen sollen. Vielmehr werden ja gerade die, auf denen die Last liegt, als Gedrückte und als Dulder gedacht. Die Gedrückten und die Dulder sind es, die auf den Christus und das Reich warten und die er zu sich ruft, also solche, die πραΰς καὶ ταπεινός bereits sind. Der Satz giebt also den Grund an, weswegen sie seine Jünger werden sollen. Dementsprechend ruft er auch nicht unter das Joch, welches er trägt, sondern unter das Joch, welches er auferlegt. Denn von einem Joch ist die Rede. Nicht die Last, die er zu tragen giebt, sollen sie auf sich nehmen, vielmehr verspricht das Wort eine Erleichterung der Last durch das Joch, mit dem Jesus das Tragen der Last erleichtert.[1]) Sie sollen sich der Führung Jesu anvertrauen und seine Jünger werden. Dieser Ruf wird damit begründet, daß er geduldig ist und von Herzen demütig. Um deswillen macht seine Führung die Seelen aufatmen. Die Geduld und Sanftmut Jesu bezeichnet den Gegensatz gegen gewaltthätiges, hartes, richtendes und strafendes Geltendmachen seiner Autorität. Um seiner Stellung willen und um der Art willen, wie er sie geltend macht, hat er ein Recht, Führer und

[1]) Vgl. Weiß z. d. St.

Herr zu sein. Weil er selbst πραΰς und ταπεινός ist, so gehört er zu den Gedrückten und Duldern und sie zu ihm. Aus der Art, wie die Last erleichtert werden soll, ist ersichtlich, an was für Lasten Jesus denkt. Κἀγώ ist betont. Zu seiner Leitung ruft er. Indem sie sich seiner Leitung anvertrauen, verlassen sie die Leiter, denen sie bisher gefolgt sind, die Leiter der Synagoge. Der Ruf gilt denen, denen das Gesetz als eine schwere Last auf der Seele liegt. Er spricht von den schweren Lasten, die die Gesetzeslehrer zusammenbinden und auf die Schultern der Menschen legen, 23, 4. Jesus verspricht ihnen ein Aufatmen von der Arbeit der Erfüllung und der Last des nichterfüllten Gesetzes. Derselbe Gedanke stellt den Zusammenhang von 23, 37 ff. mit der vorangehenden Rede her. Wenn Jesus, nachdem er die falschen Leiter des Volkes, deren Führung dasselbe verdirbt, verurteilt hat, nun klagt, daß Jerusalems Kinder sich nicht um ihn hätten sammeln wollen, so stellt er damit kraft des messianischen Bewußtseins sich als den wahren Führer des Volkes seinen falschen Führern gegenüber.

Indessen Jesus selbst bezeichnet sich nicht als Sohn Gottes. Die messianische Bezeichnung, die er auf sich anwendet, ist „der Menschensohn". Die Bezeichnung findet sich zunächst ständig in den Leidensweissagungen, Matth. 12, 40; 17, 12. 22; 20, 18; 26, 2. 24; Mark. 8, 31; 9, 12. 31; 10, 33; 14, 21. 41; Luk. 9, 44; 18, 31; 24, 7, und ebenso regelmäßig in der Verkündigung der Parusie, Matth. 10, 23; 16, 27; 19, 28; 24, 27 ff.; 26, 64; Mark. 13, 26; 14, 62; Luk. 17, 22 ff.; 18, 8; 21, 36.[1]) Daß Jesus durch diese Benennung seine besondere Stellung, das Christusbewußtsein, ausspricht, ist klar. Allein ebenso deutlich ist, daß das Wort nicht einfach messianische Bezeichnung ist, sondern den Christus nach einer bestimmten Beziehung benennt. So wie Jesus mit der übernommenen messianischen Bezeichnung: Sohn Gottes ein ganz bestimmtes Verhältnis zu Gott bezeichnet, so drückt er das Christusbewußtsein mit der Bezeichnung „Menschensohn" nach einer bestimmten Seite hin aus. Dies ergiebt sich schon

[1]) Über diese Stellen s. u. in der Besprechung der eschatologischen Aussagen.

daraus, daß nach der Erinnerung der ganzen evangelischen Überlieferung Jesus die Bezeichnung Menschensohn gebraucht, obgleich er es sonst vermeidet, sich als den Christus oder den Sohn Gottes zu bezeichnen. Man wird hieraus schließen dürfen, daß diese messianische Bezeichnung nicht gebräuchlich war. Wenn es aber messianische Bezeichnung ist, so kann die Bedeutung derselben in ihrer Anwendung auf Jesus sich nicht aus einer Untersuchung des Wortes ergeben, sondern nur aus dem Gebrauche, den Jesus davon macht. Und für diese Untersuchung ist es gleichgiltig, ob die Bezeichnung im Buche Henoch vor- oder nachchristlichen Ursprungs ist. Jedenfalls ist die Frage nach dem Sinne, den das Wort im Munde Jesu hat, nicht mit der Entscheidung erledigt, daß es messianische Bezeichnung sei. Daß dies wenigstens für die Synoptiker nicht selbstverständlich ist, ergiebt sich aus Matth. 16, 13 ff. Hier stehen vielmehr die Bezeichnungen Menschensohn und Sohn Gottes in einem deutlichen Gegensatz zu einander. Das ist das Bezeichnende, daß man im Volke den Menschensohn wohl für einen Propheten hält, aber nicht für den Christus. Darin aber offenbart sich der Glaube des Petrus, daß er's wagt, den Menschensohn Sohn Gottes zu nennen. Daß er im Menschensohn den Sohn Gottes erkennt, ist's, was ihm nicht Fleisch und Blut, sondern nur der himmlische Vater kann geoffenbart haben. Der Menschensohn ist also als Sohn Gottes nicht unmittelbar offenbar. Daß er als der Christus der Menschensohn ist, das bildet das Hindernis der Anerkennung des Reiches in ihm, das *σκάνδαλον*, deswegen mag man einen Propheten in ihm erkennen, aber nicht den Christus. Der Gedanke erhält eine Bestätigung und Verdeutlichung durch das Wort Matth. 12, 32. Jesus wird gelästert, indem sein Wirken auf dämonische Mächte zurückgeführt wird, während es im heiligen Geiste begründet ist. Weil sein Wirken im heiligen Geiste begründet ist, also als Träger des Geistes ist er Sohn Gottes. Nun unterscheidet Jesus in diesem Worte die Lästerung des Geistes und die des Menschensohnes. Gleichwohl ist mit der Lästerung des Geistes ein gegen sein Wirken gerichtetes Wort gemeint: wenn die in ihm wirksame Macht vom Teufel ab-

geleitet wird, so wird der Geist geläſtert. Der Geist wird also nicht von Jesus geschieden: in einem gegen Jesus gerichteten Wort kann der Geist geläſtert werden. Daraus ergiebt sich, daß durch diese Unterscheidung der heilige Geist und der Menschensohn nicht sachlich getrennt werden sollen. Es ist auch gerade das wesentliche Moment im Selbstbewußtsein Jesu resp. im Bekenntnis der apostolischen Gemeinde von ihm, daß das gesamte Wirken Jesu und nicht nur ein ausscheidbarer Teil desselben im Geiste begründet ist: also die Person Jesu soll durch das Wort nicht zerspalten werden in den Menschensohn und den Geist, den er hat. Gleichwohl aber ist's ein Unterschied, ob das gegen ihn gerichtete Wort den heiligen Geist oder den Menschensohn trifft. Richtet sich das Wort gegen das in ihm offenbare Wirken Gottes, so richtet sich's gegen den Geist. Wird sein Wirken, gerade sofern es jenseitig begründet, aus der Welt nicht ableitbar ist, nicht auf Gott, sondern auf den Teufel zurückgeführt, so ist Gott selbst verworfen. Wenn nun Jesus sagt, daß die Läſterung des Menschensohnes demgegenüber verzeihlich sei, so ist deutlich, in welcher Beziehung er sich Menschensohn nennt. Trifft die Läſterung ihn, sofern das Wirken Gottes in ihm offenbar ist, so richtet sie sich gegen den Geist, im anderen Falle richtet sie sich gegen den Menschensohn. Sohn Gottes ist Jesus also als Träger des Geistes, sofern Gottes Wirken und das Reich in ihm offenbar und gegenwärtig ist; Menschensohn, sofern Gottes Wirken und das Reich in ihm verborgen ist. Selbstverständlich ist damit keine Spaltung der Person ausgesprochen, sondern einerseits wird das ganze Wirken und Leben Jesu als Offenbarung Gottes, andrerseits als Verhüllung Gottes bezeichnet; einerseits ist das Reich in ihm gegenwärtig und erkennbar, andrerseits verhüllt: das Reich ist da, Jesus ist der Bringer des Reiches, aber der Bringer des verborgenen Reiches.

Sofern der in Jesus wirksame Geist, das in ihm gegenwärtige Reich nicht erkennbar ist, ist Jesus Menschensohn.

Dieselbe Bedeutung des Wortes ergiebt sich aus Matth. 9, 6. Die Gegner nehmen Anstoß daran, daß ein Mensch Sünden vergiebt — nur Gott kann Sünden vergeben und daß

er sie auf Erden vergiebt — nur im Reiche können Sünden vergeben werden. Dem begegnet die Antwort Jesu: der Menschensohn hat Macht, auf Erden Sünden zu vergeben. Der Ausdruck bestätigt zugleich, woran sie Anstoß nehmen und begründet es: obwohl er nur Menschensohn ist, aber eben weil er Menschensohn ist, hat er diese Macht. Auf den gleichen Gegensatz weist der Zusatz: „auf Erden" hin. Daß auf Erden Sünden vergeben werden, ist das Auffallende, ebenso wie es auffallend ist, daß der Menschensohn Sünden vergiebt. Aber eben, weil er als Menschensohn vergiebt, vergiebt er auf Erden. Sünden vergiebt er, weil er das Reich bringt; wo Sündenvergebung ist, da ist das Reich. Also im Reich und doch auf Erden: das Reich ist unsichtbar gegenwärtig. Hier liegt derselbe Gegensatz vor, der durch die Bezeichnung Menschensohn zum Ausdruck gebracht wird. Der Menschensohn bezeichnet also den Messias, aber nur, indem das Wort auf den Widerspruch zwischen seiner Erscheinung und seiner Würde hinweist. Indem Jesus diese messianische Bezeichnung auf sich anwendet, bezeichnet er es als etwas Besonderes, daß er Sohn des Menschen ist. Er denkt an die Koordination mit dem Menschen, die der Ausdruck ausspricht, und bezeichnet diese Einordnung in die Menschheit als Verhüllung seiner Christusstellung. So gut Jesus durch die Aufnahme der messianischen Bezeichnung „Sohn Gottes" die bestimmte Art seines Christusbewußtseins ausdrückt, ebenso bezeichnet er durch die Annahme des Titels Menschensohn sein Christusbewußtsein in dieser bestimmten Beziehung: sofern die Form seines Auftretens eine Verhüllung des Reiches ist, nennt er sich Menschensohn. Hieraus erklärt sich's auch, daß nach dem Bericht der Evangelien Jesus diese Bezeichnung von Anfang an auf sich anwendet: wie das Wort ihn als den verborgenen Christus bezeichnet, so verdeckt es auch selbst seine Messianität: es benennt ihn insofern, als er nicht als Christus erkennbar ist.

Die Worte, die ausdrücklich vom Leiden reden, stehen in ihrer Verwertung dieser Selbstbezeichnung nicht isoliert da, sondern derselbe Gedanke, den in ihnen die Verbindung von Subjekt und Prädikat ausdrückt, erscheint auch in den Worten,

in denen nicht direkt von der Passion die Rede ist. Matth. 8, 20 weist auf den Kontrast hin, in dem die Heimatlosigkeit des Menschensohnes zum Leben in der Natur steht. Zugleich liegt aber im Ausdruck Menschensohn die Angabe des Grundes für dieses Faktum: obgleich und gerade weil er der Menschensohn ist. Seine Heimatlosigkeit gehört notwendig zu seiner Stellung als Menschensohn. Ähnlich weist Matth. 11, 19 gegenüber dem Auftreten des Täufers auf die allem Außergewöhnlichen fernstehende Erscheinung dessen hin, der mehr ist als der Täufer; das Wort macht auf die völlige Einordnung in die menschliche Art aufmerksam: es ist nichts Besonderes an ihm, er tritt auf wie jeder andere Mensch. Die Verbindung dieser Gedankenreihe mit der Leidensweissagung zeigt Matth. 20, 28. Daß Jesus gekommen ist, sich dienen zu lassen, könnte man von dem erwarten, der Menschensohn ist. Aber eben um deswillen, weil er der Menschensohn ist, ist er gekommen zu dienen. Als Menschensohn könnte er Dienst fordern und als Menschensohn will er dienen. Dieser Dienst vollendet sich aber in der Hingabe seiner Seele. Weil er der Menschensohn ist, so muß er sterben. Dieser Gedanke kehrt in allen Leidensweissagungen wieder. Denn wenn gerade in ihnen die Selbstbezeichnung Menschensohn gebraucht wird, so soll damit der innere Grund dieser Notwendigkeit angegeben werden. Eben weil der Name aber trotzdem messianische Bezeichnung ist, so enthalten auch diese Worte einen Hinweis auf den Widerspruch, der darin liegt: obwohl und eben weil er der Menschensohn ist, so muß er sterben; weil der Christus als Menschensohn auftritt und als Menschensohn das Reich bringt, so muß er sterben. Der Gedanke wird auch ausgedrückt durch ein Wort wie Luk. 19, 10: Der Menschensohn ist gekommen, das Verlorene zu suchen und zu retten. Das Wort trägt ebenfalls den Gegensatz in sich: als Menschensohn führt er in dieser erniedrigenden Form die Aufgabe des Christus durch. Als der Menschensohn tritt er nicht wie ein König auf, der unterjocht, vergewaltigt und sich dienen läßt, sondern sein Beruf ist zu dienen, zu retten und zu sterben.

Mit dem Ausdruck Menschensohn bezeichnet also Jesus

die Verborgenheit seiner Messianität und des Reiches.[1]) Aus dieser Stellung Jesu, aus dem, was er ist, nämlich daraus, daß das Reich in ihm offenbar und doch verhüllt ist, erklärt sich's, daß er Glauben weckt, darum fordert und erwartet.[2]) Auf Grund seiner Machtthaten ist er berechtigt, Glauben zu erwarten, Matth. 8, 10. Darum ist's wunderbar, wenn den Jüngern in seiner Nähe in der Gefahr der Glaube ausgeht, Mark. 4, 40; Luk. 8, 25. Glaube ist derjenige Erfolg seines Wirkens, den er sucht, anerkennt und lohnt, Matth. 9, 29; 15, 28; Mark. 5, 36; 9, 23. Den Geheilten versichert er, daß ihr Glaube sie gerettet habe, Mark. 5, 34; 10, 52; Matth. 9, 22; Luk. 7, 50; 8, 48; 17, 19; 18, 42. Wenn Jesus das z. B. dem Weibe sagt, das ihn heimlich berührt hat, so will er sie damit daran erinnern, daß nur ihr Glaube das Wunder ermöglicht hat und daß nicht nur die Heilung, sondern Glaube Zweck des Wunders ist. Das Wunder fordert Glaube und will ihn wirken. Nicht nur Jesu Machtthaten, sein ganzes Wirken, seine Person ist Glaubensmotiv. Er ist mehr als Jonas und Salomo und deswegen berechtigt, eine größere Wirkung zu erwarten, Matth. 12, 41 ff. Darum ist's wunderbar, daß das Geschlecht noch ungläubig und verkehrt ist, obgleich Jesus schon so lange bei ihnen ist, Matth. 17, 17. Ob er bei seiner Wiederkunft Glauben finden wird, das ist die Frage, auf die es ankommt, Luk. 18, 8. Die schrankenlose Macht und Güte, die sich im Handeln Jesu offenbart, seine Herrenstellung der Welt gegenüber und die Geduld und Sanftmut, mit der er sie behauptet, ist eben das Glaubensmotiv. Glaube ist schrankenlose Zuversicht, Mark. 11, 22 ff.; Matth. 21, 21 f. Diese ist aber nur schrankenloser Macht und Güte gegenüber möglich. Darum kann nur Gott Glauben wecken und fordern. Nur wenn der Mensch sich der Macht Gottes gegenüber sieht, kann er glauben. Der Glaube gehört Gott — πίστις θεοῦ Mark. 11, 22. So fordert auch Jesus unbedingtes

[1]) Vgl. Cremer s. v. Cremer kommt durch Untersuchung der Entstehung der Bezeichnung zu einem ähnlichen Resultat.

[2]) Vgl. für den ganzen folgenden Abschnitt: Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament, Kap. IV.

Vertrauen: glaubt ihr, daß ich es thun kann? Matth. 9, 28. Der Glaube darf in Jesu Macht keine Grenze sehen. Keine Grenze des Vertrauens bleibt unbemerkt und ungerügt: was jenes „wenn du kannst" anbetrifft — alles ist möglich dem Glaubenden, Mark. 9, 28. Der Kranke, der spricht: wenn du willst, kannst du mich reinigen, der also die That nur im Willen Jesu begründet sieht und seinem Willen auch vertrauensvoll anheimstellt, der hat den Glauben, dem die Heilung gegeben wird, Matth. 8, 20. Auch hier ist der Glaube nur unter der Bedingung möglich, unter der eben allein ein unbegrenzter Glaube entstehen kann, daß er sich nämlich unbeschränkter Macht und Güte gegenüber sieht. Erweckt und ermöglicht wird ein solcher Glaube durch die Thaten und die Person Jesu. Wer diese Thaten sieht, erkennt sie als Wirkungen Gottes. Darum vermag das Volk Gottes Wirken in Jesu Handeln zu erkennen und für Jesu Thaten Gott zu danken. So kann sich denn auch der Glaube auf Jesus richten. Der Glaubende glaubt, indem er an Jesus glaubt, an Gott. Indem er die Werke und Person Jesu sieht, schließt er, daß Gott hinter ihm steht und durch ihn wirkt, und um deswillen kann er schrankenlos vertrauen. Eine Vertrauensverweigerung Jesu gegenüber ist nun Unglaube gegen Gott. Wer Jesu nicht traut, ist überhaupt ungläubig, Mark. 9, 19.

Weil es sich im Glauben um ein Vertrauen handelt, welches motiviert ist durch Jesu Macht, so wird nicht geschieden zwischen dem Vertrauen auf ihn und dem Glauben, daß er's kann — *πιστεύειν τινι* und *πιστεύειν ὅτι*. Man kann ihm nur vertrauen, wenn man glaubt, daß er's kann. Weil aber die Macht Jesu als eine solche erkannt wird, die nur aus Gott stammen kann, die in Gott begründet ist, so ist der Glaube, der Jesu traut und der, der in ihm den Christus erkennt, derselbe. Das Vertrauen begründet und vollendet sich dadurch, daß man in ihm den Christus erkennt, dem Gott seine Macht zur Verfügung stellt, durch den Gott sein machtvolles und gütiges Geben und Herrschen ausübt. Wird Gott nicht als der Jesu Handeln wirkende anerkannt, so kann das Vertrauen nicht absolut bleiben. Es bleibt entweder nicht Vertrauen, es hört

auf, oder erklärt Jesu Macht aus satanischen Einflüssen — oder es schreitet fort zum absoluten Vertrauen, welches Gott in Jesu Wirken erkennt und anerkennt und Jesum als den, für den Gott mit seiner ganzen Macht eintritt, um sein Wort wahr zu machen, durch den Gott handelt und herrscht. So führt das Vertrauen zur Anerkennung der Messianität Jesu und zur Anerkennung des Reiches in ihm.

Das erste Evangelium verfolgt diese Entwicklung. Die Bergpredigt erweckt die Erkenntnis, daß Jesus nicht ein Schriftgelehrter ist, der auslegt, sondern ein Prophet, der das Wort Gottes hat, 7, 28. Der Stillung des Sturmes folgt die Frage: was für einer ist dieser? 8, 27, der Heilung des Gichtbrüchigen der Preis Gottes, der solche Macht den Menschen gegeben hat, 9, 8. Es ist nicht die Erweckung der Toten, sondern die Heilung eines Dämonischen, die den Eindruck weckt: noch niemals ist so etwas in Israel vorgekommen, 9, 33. Die Vertreibung der Dämonen ist ein besonderes deutliches Zeichen der Macht Gottes. Eine weitere Dämonenvertreibung veranlaßt weitergehend die Frage: Ist dieser nicht etwa gar der Sohn Davids? 12, 23, bis zum erstenmal das Wort ausgesprochen wird: Du bist in Wahrheit Gottes Sohn, 14, 33, welches 16, 16 zum festen Bekenntnis geworden ist.

Parallel entwickelt sich der Gegensatz. Der Erkenntnis, daß eine einzigartige Macht mit Jesus erschienen ist, setzen die Pharisäer das Wort entgegen, daß sie vom Teufel stamme, 9, 34. Mit dieser Lästerung unterdrücken sie den erwachenden Glauben des Volkes, 12, 24.

Aus dem Verhältnis der Wunder Jesu zum Glauben wird ihr Zweck verständlich. Die Machtthaten Jesu haben nicht den Zweck, Darstellungen des gegenwärtigen Reiches zu sein. Das ist schon durch das Verbot, von ihnen zu reden, ausgeschlossen. Sie haben auch nicht zunächst den Zweck, ins Innenleben des Notleidenden heilend einzugreifen, sondern sie sind zuerst und vor allem, wofür sie sich einfach geben, Hilfeleistungen in den einzelnen konkreten Fällen von äußerem Elend, motiviert durch die Güte Jesu und durch die Not der Kranken. Als solche aber wollen sie Vertrauen und

Dankbarkeit Jesu gegenüber hervorrufen und glaubenden Anschluß an seine Person begründen. Denn der vertrauende Anschluß an seine Person ist die Bedingung für jede weitere Einwirkung Jesu. Weil das Reich in ihm vorhanden ist, so ist die Bedingung für den Empfang desselben der Anschluß an Jesum. Weil durch ihn Gott sein Reich schafft, so ist's nur da gegenwärtig, wo man sich unter die Einwirkung Jesu stellt. Vertrauende Hingabe an den Einfluß Jesu ist Bedingung für Erkenntnis und Empfang des Reiches.

Darum ruft Jesus durch Wort und That zu sich, zur Nachfolge, Matth. 4, 19 ff.; 8, 22; 9, 9; 10, 38; 16, 24; 19, 28. Vermöge der Macht und Gnade, die in seinem Wirken offenbar ist, hat er die Kraft und das Recht, zu sich zu rufen und an sich zu binden. Weil er das Reich in sich trägt, so kann er verlangen, daß man fester an ihm, als an den Blutsverwandten, und am eigenen Leben halte, Matth. 8, 21 f.; 10, 38; Mark. 8, 35; Luk. 14, 26. Darum hängt das Urteil über den Menschen im Gericht davon ab, ob er den persönlichen Zusammenhang mit Jesus durchs Bekenntnis aufrecht erhält, oder durch Absage zerreißt, Matth. 10, 32 f. Deswegen kommt's darauf an, sich durch Verfolgung nicht von ihm scheiden zu lassen, Matth. 10, 22. Wer wegen seiner Zugehörigkeit zu Jesus verfolgt wird, dem gehört das Reich, Matth. 5, 11 f.

Wenn indessen Jesus auf Grund seines Wirkens Glauben fordert, so spricht sich darin aus, daß sein Thun nicht bloß Offenbarung des Reiches ist. Der Anschluß an ihn, die Anerkennung, daß in ihm der Christus und das Reich gegenwärtig ist, ist ein Akt des Vertrauens auf ihn. Es ist ein Trauen Jesu gegenüber, wenn das Reich in ihm bejaht wird. Damit ist eben ausgesprochen, daß das Reich nicht unverkennbar in ihm sichtbar ist. Zwar ist sein Wirken Glaubensmotiv, aber was er weckt, ist eben Vertrauen: das Reich in ihm zu erkennen und zu bejahen, ist und bleibt eben ein Akt des Trauens auf ihn, auf sein Wirken und sein Wort; dies deswegen, weil das Reich in ihm ebensowohl verborgen als offenbar ist. Hieraus erklärt sich's, daß Jesus sein Wirken in

demselben Maße als σκάνδαλον beurteilt wie als Glaubensmotiv. Die Art seines Wirkens, kraft deren er Vertrauen und Anerkennung als Christus fordern kann, ist ebensosehr ein Hindernis dieses Vertrauens und dieser Anerkennung seiner Messianität. Wer sein Wirken wahrnimmt, kann dadurch zum Glauben kommen, aber er kann auch daran zum Fall kommen — σκανδαλίζεσθαι. Jesus selbst spricht dies aus in dem Schlußwort der Entgegnung an den Täufer; nachdem er die Merkmale hervorgehoben hat, an denen seine göttliche Sendung erkennbar ist, schließt er: selig ist, wer nicht an mir zum Falle kommt. In seinem Auftreten liegt auch ein Motiv zum Anstoß. Die göttliche Sendung ist in ihm ebensowohl verhüllt als offenbar. Des Glaubens bedarf es dem Menschensohn gegenüber. Weil seine Herrlichkeit nicht offenbar ist, so ist die Scham, sich zu ihm zu bekennen, eine Gefahr, vor der gewarnt werden muß, Mark. 8, 38. Weil der Sohn in unscheinbarer Gestalt erschienen ist, so kennt ihn nur der Vater, und nur durch eine Offenbarung Gottes kann man im Menschensohn den Sohn Gottes erkennen. Die Nazarethaner kennen sein Wort und seine Machtthaten, Matth. 13, 54 ff. — und doch ärgern sie sich an ihm, d. h. — V. 58 — sie sind ungläubig, weil seine Herkunft nicht den Ansprüchen entspricht, die sie an den Messias stellen. Auch den Jüngern wird das Leiden Jesu zum Anstoß werden, Matth. 26, 31 ff. Denn damit, daß er leidet, scheint widerlegt, daß Gott hinter ihm steht: für den Christus muß Gott unbedingt eintreten und weil Gott ihn sterben läßt, so werden sie an seiner Messianität irre werden. Damit aber ist ihr Glaube in Gefahr, zu erlöschen, Luk. 22, 32.

Nicht nur die Person und das Erleben, auch die Verkündigung Jesu giebt Anstoß, Matth. 15, 12. Den Grund dafür findet Jesus in der Sünde der Hörer: weil das Geschlecht arg und ehebrecherisch ist, so fragt es nach einem Zeichen — und so erhält es kein Zeichen. Um deswillen kann und soll nun auch die Anerkennung Jesu und die Einsicht in das Wesen des Reiches nicht durch eine einfache Erklärung Jesu erreicht werden. Niemals spricht Jesus einfach und deutlich aus, daß er der Christus sei. Die Zeichen der Zeit

sind so deutlich, wie die Zeichen des Wetters. Von sich aus, von dem Verhalten aus, das sie im täglichen Leben zu üben gewohnt sind, sollen sie schließen, was für sie jetzt zu thun recht wäre: weil sie unterwegs zum Richter sind, so sollen sie dafür sorgen, daß sie nicht in seine Hände fallen. Das wäre, wenn sie die Zeichen der Zeit erkennten, das richtige Benehmen, Luk. 12, 54 ff. Also auch hier spricht Jesus die Thatsache, daß sie es in ihm mit dem Christus zu thun haben, nur in der Form des Bußimperativs aus. Wenn das Volk das Erscheinen des Reiches erwartet, so erinnert Jesus durch ein Gleichnis an das Verhalten, an welches die Reichsgabe gebunden ist und an das Gericht, welches ihr vorangeht, Luk. 19, 11 ff. Dem Gast, der die Seligkeit des Reichsgenusses ausspricht, giebt er warnend zu bedenken, ob er nicht etwa unter denen sei, die die Ladung ausschlagen, Luk. 14, 15 ff. So tritt dem Reichsverlangen stets der Bußruf entgegen.

Darum tritt Jesus als Bußprediger auf. Nie spricht er über seine Messianität direkt, ja er verbietet denen, die ihn als den Christus erkennen, davon zu reden, Mark. 1, 34; Matth. 16, 20. Er weist auf die Zeichen hin, an denen die Gegenwart des Reiches wahrnehmbar ist, aber den Schluß zu ziehen, daß er der Christus sei, überläßt er den Hörern. Als sein direktes Ziel bezeichnet er's nicht offen und unverhüllt, das Reich zu geben, sondern Buße zu wirken und Früchte zu schaffen. Auch das Wunder, das gesamte Wirken Jesu, ist Bußmotiv, wie seine Predigt Bußpredigt. Er verkündigt die Gerechtigkeit, ohne die kein Mensch ins Reich eingeht, Matth. 5, 20. Gleichwohl und gerade dadurch ist auch die Bergpredigt Reichspredigt. Die Autorität, mit der Jesus sein Wort dem, was zu den Alten gesagt ist, entgegenstellt, setzt das Christusbewußtsein voraus. Nicht der, der Jesum nur einen Herrn *nennt*, sondern der, der ihm wirklich gehorcht und sich seinem Worte fügt, thut den Willen Gottes. Wer Jesu Wort thut, der gleicht dem Manne, der auf unerschütterlichen Grund gebaut hat; nach Gehorsam oder Ungehorsam gegen das Wort Jesu entscheidet sich das Geschick des Menschen, 7, 24 ff. Freilich das Wort Jesu, obgleich es das

Christusbewußtsein voraussetzt, erweckt im Volke nur den Eindruck, daß sie es nicht mit einem Schriftgelehrten zu thun haben, sondern mit einem Propheten. Denn vom Christus erwartet man Thaten, Machtwirkungen, Matth. 7, 28 f. Trotzdem Jesus nun handelt, so daß die Frage entstehen muß, was für ein Mensch er sei, 8, 27, kann das Volk in ihm doch nicht mehr als einen Propheten sehen. Das Bekenntnis, daß er der Christus sei, wagen sie nicht: von Christus erwartet man Größeres, Matth. 16, 14. Den Grund dafür sieht Jesus nicht in sich und seinem Wirken. — Die Zeichen der Zeit sind deutlich erkennbar — nicht darin, daß er zu machtlos ist, um der Christus zu sein: er ist mehr als Jonas und Salomo, Matth. 12, 41 ff. Zeichen sind genug geschehen, Matth. 11, 20 ff. Der Grund liegt darin, daß die Hörer der Bußpredigt nicht gehorsam waren und umkehrten. Darum kann durch eine einfache Erklärung der Glaube an die Messianität Jesu gar nicht geweckt werden. Das spricht Jesus in der Antwort auf die Anfrage aus, ob er das Recht dazu habe, als der Christus aufzutreten, Matth. 21, 24 ff.; Mark. 11, 29 ff. Die Frager erhalten keine Antwort, denn sie glaubten dem Täufer nicht d. h. sie unterzogen sich der Taufe nicht, sie erkannten in ihr nicht den ihnen geltenden Willen Gottes. Darum ist jede Antwort Jesu auf ihre Frage nach seiner Vollmacht zwecklos. Die Haltung, die sie dem Täufer gegenüber beobachteten, ist der Grund, daß sie auch Jesu Vollmacht nicht erkennen. Wer im Taufbefehl den göttlichen Ursprung nicht erkannt hat, wird ihn auch in Jesu Wirken nicht erkennen. Die Verwerfung Jesu ist eine Frucht des Unglaubens gegen den Täufer. Die Worte erhalten in der Fassung bei Matthäus durch Hinzufügung des Gleichnisses 21, 28—32 noch eine schärfere Spitze. Der Sünder, der Buße thut, vergleicht sich dem Sohne, der zum Befehle des Vaters erst „nein" sagt und ihn dann doch erfüllt, während ein Pharisäer, der nicht Buße thut, dem Sohne gleicht, der „ja" sagt und doch nicht gehorcht. Wie der Gehorsam gegen die Bußtaufe für den Zöllner und die Hure einen Bruch mit ihrer bisherigen Sünde bedeutet, geradeso bedeutet die Ablehnung der Bußtaufe durch

den Phariſäer einen Bruch mit dem, was er als Phariſäer zu leiſten beanſprucht. Die Rede führt alſo bei Matthäus den Gedanken noch einen Schritt weiter: auf den Unglauben gegen den Täufer führt ſich der Unglaube gegen Jeſus zurück und die Ablehnung des Bußrufs iſt ein Bruch mit dem Streben des Phariſäers, mit dem „Weg der Gerechtigkeit". Die Verweigerung der Buße iſt der Grund der Ablehnung Jeſu und die Folge des Abweichens vom Wege der Gerechtigkeit. Die Durchführung des Strebens nach Gerechtigkeit würde zum Gehorſam gegen die Bußpredigt und dieſer zur Erkenntnis Jeſu geführt haben.

Drittes Kapitel.

Das verborgene Reich.

Weil der Christus als der Menschensohn auftritt, so ist die Macht, mit der er wirkt, das Wort. Weil sein Wort im Geist begründet und also Gottes Wort ist, Luk. 5, 1, so weckt es nicht nur Gedanken, sondern es ist Macht, die schaffend und umgestaltend ins Innere des Menschen eingreift. Sein Wort ist die Macht, durch die er das Reich wirkt und schafft. Durch sein Wort vermittelt sich das königliche Herrschen Gottes und was dasselbe wirkt, ist Reich Gottes. Sein Wort ist nicht nur Lehre, es vermittelt nicht nur Verständnis, sondern es ist mächtig, Frucht zu schaffen, schaffend ins Leben des Menschen einzugreifen, Matth. 13, 19 ff.; Mark. 4, 14 ff.; Luk. 8, 11 ff. Jesus sieht sein Wort als die höchste Macht an. Wer es gehört und empfangen hat, wird dadurch zum Salz der Erde und zum Licht der Welt. Eine größere Macht als sein Wort giebt es nicht. Wer es umsonst empfangen hat, für den giebt es nichts mehr, was ihm helfen könnte: womit sollte man salzlos gewordenes Salz salzen? Matth. 5, 13. Wer Jesu Wort glaubt und folgt, gleicht dem Manne, der auf den Fels gebaut hat, 7, 24. Die, die auf das Wort Gottes, das er verkündigt, hören und es bewahren, sind selig, Luk. 11, 28. Weil sein Wort Gottes Wort ist, so hat es ewige Giltigkeit. Es wird den Bestand der ganzen Welt überdauern. Am Ende der Tage werden Himmel und Erde vergehen, aber seine Worte werden bestehen bleiben, Matth. 24, 35, denn sie stammen nicht aus der Welt, sondern „aus dem Himmel", von Gott.

Indessen stehen im Bekenntnis der Gemeinde von Jesus Wort und Werk zusammen: er war mächtig im Werk und Wort, Luk. 24, 19. Auch Jesus scheidet Wort und Werk nicht, Matth. 11, 5; Luk. 4, 18. Der Hinweis auf das Werk und die Verkündigung des Evangeliums stehen nebeneinander: in beiden ist das Reich gegenwärtig und wahrnehmbar. Das Werk ist Glaubensmotiv und das Vertrauen führt konsequent zur Anerkennung der Messianität Jesu, damit zur Nachfolge und zum Gehorsam gegen sein Wort.

Die Evangelien berichten, daß Jesus die gläubige Bitte zur Voraussetzung seiner Hilfe gemacht habe. Das Vertrauen ist hervorgerufen durch die Erkenntnis der Macht Jesu. Wie ist es anfänglich entstanden? Dies deutet das erste Evangelium durch seine Anlage an: durch das Wort Jesu. Der erste Eindruck des Wirkens Jesu, von dem das Evangelium berichtet, knüpft sich an sein Wort.[1]) Er redet im Namen Gottes, als einer, der Vollmacht hat, für dessen Wort Gott eintritt, wie er für Gottes Willen eintritt. Wer ihm mit der Gotteserkenntnis Israels gegenüber steht, für wen Gott ein lebendiger, Matth. 16, 16, d. h. ein handelnder ist, der sich in bestimmten Wirkungen als lebendig wirksam erweist, der gewinnt auch das Vertrauen, daß Gott sein helfendes Wort wahr machen wird: „Wenn du willst, so kannst du mich reinigen," 8, 2. Wo aber die Bitte mit der Anrede: Sohn Davids, oder Sohn Gottes, motiviert wird, da schließt sich der Glaube unmittelbar an den Christusgedanken an. Für das Wort des Königs tritt Gott unmittelbar ein. Ist der König gnädig, so ist Gott gnädig. Indem Gott das Wort Jesu wahr macht, stellt er ihn als den Christus hin. Dadurch macht er ihn zum Herrn der Welt und die Welt ihm unterthänig.

---

[1]) Der Abschnitt 4, 17—25 giebt nur eine allgemeine Schilderung des Wirkens Jesu, die allerdings voraussetzt, daß Jesus bereits vor der Bergpredigt geheilt hat. Allein die Erzählung, mit der Matthäus die Entstehung des Glaubens und Unglaubens beschreibt, und zeigt, welche Faktoren den zwiefachen Erfolg Jesu bedingt und gestaltet haben, beginnt erst mit der Bergpredigt, für die die vorhergehende Schilderung den Rahmen abgiebt.

In derselben Weise ist auch der Erfolg der Predigt Jesu vermittelt. Weil sein Wort vom Geiste gewirkt und also in Gott begründet ist, so ist es von einem Innewirken Gottes in den Hörern begleitet, welches ihm seinen Erfolg giebt, durch welches also Gott Jesum offenbart, Matth. 11, 25 ff.; 16, 17. In dieser Weise macht er ihn zum Herrn und macht ihm die Welt unterthan. Wer dem Worte Jesu gehorsam ist und ihm folgt, in dem wirkt Gott die Erkenntnis, daß Jesus der Christus und der Bringer des Reiches ist.

Andrerseits: wenn jemand das Reich und den Christus in Jesus nicht erkennt, so liegt das daran, daß er nicht umgekehrt ist. Nun hat die immer machtvollere Offenbarung des Reiches in den Werken Jesu nur den Erfolg, ihn in einen immer sich steigernden Gegensatz gegen Jesum bis zur Verstockung zu treiben: er kann nicht leugnen, daß die Macht Jesu aus einem jenseitigen Grunde stammt, aber er leitet sie nicht von Gott, sondern aus satanischer Besessenheit ab. Damit haben sich die Gegner Jesu die Erkenntnis des Reiches in seinem Wirken unmöglich gemacht. Darauf antwortet nun Jesus damit, daß er das geforderte Zeichen verweigert, Matth. 12, 39 ff.; 16, 4. Es ist also eine völlige Verkennung der Absicht dieser Worte, aus ihnen zu schließen, daß Jesus in seinen Wundern nicht Glaubensmotive gesehen habe. Vielmehr setzt das Wort den entgegengesetzten Gedanken voraus. Die Verweigerung des Zeichens ist gerade Strafe dafür, daß die Werke Jesu den Gegnern nicht zu Glaubensmotiven geworden sind. Weil die Pharisäer, anstatt in seinen Thaten das Reich zu erkennen, sein Wirken auf dämonische Einflüsse zurückführen, so werden sie damit gestraft, daß ihnen nun das Zeichen verweigert wird. Weil sie den Glauben verweigern, so wird ihnen das Glaubensmotiv entzogen.

Dem Versagen des Zeichens folgt sofort auch die Verhüllung des Wortes, Matth. 13. In beiden Stücken ist das Reich offenbar, in beiden wird es nun verhüllt. Noch weniger, als denen, die nicht umkehren, im Werke das Reich gezeigt wird, wird es ihnen im Worte geoffenbart. Eben weil es Folge der Verkehrtheit des Volkes ist, daß sie das gegenwärtige

Reich nicht sehen, so wird die Gegenwart des Reiches nun ebensowenig einfach und unverhüllt bezeugt, als die Gegenwart des Christus. Weil das Volk nicht hat verstehen wollen, so wird es nun damit gestraft, daß es nicht verstehen soll. Darum tritt die Reichspredigt in Gleichnisform auf: Matth. 13, 11—13 spricht sich Jesus über den Zweck der Gleichnisse aus. Er gebraucht die Form der Parabeln, weil es den Jüngern gegeben ist, die Geheimnisse des Himmelreichs zu verstehen, dem Volke aber nicht gegeben ist. Dieses δέδοται kann sich nicht auf die den Jüngern gegebene Deutung der Parabeln beziehen, sondern nur einen ihnen bereits gegebenen und schon eigenen Besitz bezeichnen. Das Princip nämlich, welches in diesem Verhalten Jesu zur Anwendung kommt und dasselbe begründet, ist dies, daß dem, der hat, gegeben wird, so daß er im Überfluß hat, dem aber, der nicht hat, auch das genommen wird, was er hat, V. 12. Hierauf erklärt nun V. 13, inwiefern dieser Grundsatz auf das Volk anwendbar ist, d. h. inwiefern sie nicht haben. Das Wort erklärt also dasjenige Nichthaben, um deswillen ihnen, was sie haben, genommen wird, indem in Gleichnissen zu ihnen gesprochen wird. Jesus erklärt also abschließend, warum er die Form der Parabeln wählt: „weil sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören und nicht verstehen." Die Jünger dagegen, so sagt V. 16, sehen und hören, und was sie sehen und hören, ist die Erfüllung der Verheißung. Es handelt sich also um ein Sehen und Hören des Reiches, und die Ausdrücke beziehen sich auf das Sehen der Werke und das Hören der Worte Jesu, denn in diesen beiden Stücken ist das Reich wahrnehmbar. Obgleich das Volk das Werk Jesu sieht und sein Wort hört, so sieht und hört es doch nicht das darin offenbare Reich. Das Erkennen des Reiches ist also das „Haben", um deswillen den Jüngern gegeben wird und die Verkennung des gegenwärtigen Reiches der Mangel, um deswillen dem Volke auch das genommen wird, was es hat. Weil sie das Reich nicht erkennen, so werden sie nun nicht nur in ihrer Unkenntnis gelassen, sondern es wird ihnen auch genommen, was sie haben, sie werden verstockt. Inwiefern denen, die nicht haben, auch noch etwas ge-

nommen werden kann, versteht sich nach dem Worte Matth. 12, 43 ff. Ist das Wirken Jesu am Volke erfolglos, so bleibt's nicht beim Alten, sondern es sinkt noch tiefer, wie beim Dämonischen der Rückfall schlimmer ist, als die geheilte Krankheit war.

Und zwar ist's nicht bloß der unbeabsichtigte und natürliche Erfolg, sondern die beabsichtigte Wirkung des Wortes Jesu, daß es den Unglauben so gut als den Glauben steigert. Seinen Grund hat dieses Ziel des Redens Jesu darin, daß der Unglaube ihm gegenüber in der Sünde wurzelt. Dadurch, daß er gesteigert wird, wird er gestraft. Der Gedanke, der hierin zum Ausdruck kommt, beherrscht Wirken und Reden Jesu überhaupt. Wer ihn kennt, dem hat Gott seinen Sohn geoffenbart; wer ihn nicht kennt, dem hat ihn Gott verborgen. Dieses Handeln Gottes hat sein Motiv im Verhalten des Menschen, aber es handelt sich in diesem Urteil nicht etwa um einen Wechsel der Betrachtungsweise, so etwa, daß von Seite der menschlichen Entwicklung aus gesehen, der Unglaube Erfolg des menschlichen Thuns ist, und nur sofern auch Gott als der alles Geschehen Bewirkende betrachtet wird, der Erfolg als von Gott gewirkt angesehen werden kann. Vielmehr spricht der Gedanke eine durchaus lebendige Wechselwirkung zwischen Gott und dem Menschen aus: jede Aktion des Menschen beantwortet Gott mit einer Reaktion: den Glauben begabt er, indem er ihn steigert; den Unglauben bestraft er, indem er ihn steigert.

Darum wird nur den Jüngern gegenüber, d. h. denen gegenüber, die „haben", die in ihm den Christus erkannt und anerkannt haben, ausgesprochen, daß sie die Erfüllung der Verheißung erlebt haben. Weil sie Jesum, den Christus, den Bringer des Reiches kennen, so sind sie selig, Matth. 13, 16 f. — solange er bei ihnen ist, wäre es so thöricht, wenn sie trauern wollten, wie's thöricht wäre, wenn die Brautführer beim Hochzeitsfest fasten wollten: 9, 15: in diesen Worten liegt das messianische Selbstzeugnis. Dem Volke gegenüber wird aber das Reich verhüllt. Die verhüllende Art der Rede Jesu liegt in ihrer Form. Das doppelte Ziel der Rede wird

dadurch erreicht, daß es Gleichnisse sind, in denen er redet. In dieser Form wird denen, die das Reich und den Christus in Jesus bereits erkannt haben, immer tiefere und reichere Belehrung über Wesen und Gesetze des Reiches gegeben, während für diejenigen, die unfähig sind, in Jesus das Reich zu erkennen, das Gleichnis eine Verhüllung des Reichsgedankens ist. Denn was in diesen Reden zugleich erläutert und verhüllt wird, ist der Reichsgedanke. Das Bild ist denen, die bereits wissen, wo sie das Reich zu suchen haben, eine Offenbarung, den anderen eine Verhüllung des Reiches. Denn Jesus sagt nicht einfach und klar heraus, worin sie das Reich zu erkennen und wo sie den Christus zu suchen haben, sondern das setzt er voraus. Wer's bereits weiß, daß er im Reden und Handeln Jesu das königliche Schaffen und Regieren Gottes zu erkennen hat, dem erschließt das Gleichnis die Art des Reiches immer weiter. Für diejenigen aber, die zum Verständnis der Reichspredigt Jesu nicht mehr hinzubringen als die Reichshoffnung Israels, sind die Gleichnisse unverständlich und paradox. Denn indem Jesus hier die Art des Reiches, welches er bringt, darlegt, nimmt er eben nicht einfach den Reichsgedanken Israels auf — dann wäre eine besondere Belehrung nicht nötig — sondern in den Gleichnisreden hebt Jesus gerade diejenigen Momente des Reichsgedankens hervor, in denen er die Erwartung Israels korrigiert; den ihm eigentümlichen Reichsgedanken führt er aus, soweit er sich von der Erwartung Israels unterscheidet und also einer besonderen Erklärung bedarf.

Weil er nun aber das Faktum nicht einfach bezeichnet, in dem die Reichshoffnung Israels sich erfüllt, sondern einfach vom „Himmelreich" redet und dabei gerade die Gestalt des Reiches im Auge hat, durch die die Hoffnung Israels korrigiert wird, so ist das Reich in dieser Rede zugleich geoffenbart und verhüllt.

Und nicht nur, daß im Wirken Jesu das Reich gegenwärtig ist, wird vorausgesetzt und bleibt also dem, der es noch nicht weiß, unverständlich, sondern auch die speciellen Momente desselben, die Jesus in den Gleichnissen erläutert, gehören zu den der Predigt Jesu eigentümlichen Gedanken, die in der

jüdiſchen Reichserwartung nicht enthalten ſind und eben den Jüngern erklärt werden müſſen, während ſie dem Volke unverſtändlich bleiben.

Es liegt deswegen auf der Hand, daß es nicht erlaubt iſt, den Reichsgedanken Jeſu nach den Worten, die ſich außerhalb der Gleichnisreden finden, und in denen er die Reichshoffnung Israels vorausſetzt, zu beſtimmen, und ihn dann unter Berufung auf die Ungenauigkeit der Einleitungsformeln der Gleichniſſe mit irgend einem der Stücke des Gleichniſſes zu verbinden.

Achtet man auf die Form der Einführung der Gleichniſſe, ſo findet man das Urteil, daß dieſelbe ungenau ſei, nicht beſtätigt. Vielmehr läßt ſich in den einleitenden Formeln einiger Gleichniſſe eine Verſchränkung der Konſtruktion beobachten, welche zeigt, wie genau und deutlich ſich der Evangeliſt auszudrücken verſteht, wenn es ihm darauf ankommt, den Vergleich hervortreten zu laſſen. Man vergleiche den Ausdruck Matth. 13, 33 *ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμῃ, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἐνέκρυψεν* und die ganz gleichartig gebildete Konſtruktion V. 44 *ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν θησαυρῷ κεκρυμμένῳ ἐν τῷ ἀγρῷ, ὃν εὑρὼν ἄνθρωπος ἔκρυψεν* mit der Konſtruktion V. 45 *ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας*. Ferner iſt der Wechſel der Tempora in den einleitenden Formeln nicht zu überſehen. Es finden ſich *ὁμοία ἐστίν* Matth. 13, 31. 33. 44. 45. 47; 20, 1; Luk. 13, 19. 21; *ὡμοιώθη* Matth. 13, 24; 18, 23; 22, 2; *ὁμοιωθήσεται* 25, 1. Markus bietet an einer Stelle, 4, 26, die Einleitung *οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ὡς* —. Eigentümlich iſt auch Mark. 4, 30 f. *ἐν τίνι αὐτὴν* (scil. *τὴν βασιλείαν*) *παραβολῇ θῶμεν: ὡς κόκκῳ σινάπεως κτλ.* Das Reich wird in dieſen Gleichniſſen verglichen: einem Senfkorn, welches ein Mann nahm und auf ſeinen Acker ſäete, V. 31; Luk. 13, 19; Mark. 4, 31; einem Sauerteig, welchen ein Weib nahm und in das Mehl verbarg, V. 33; Luk. 13, 21; einem im Acker verborgenen Schatz, welchen ein Mann fand und verbarg, V. 44; einem Kaufmann, der echte Perlen ſuchte und eine

kostbare kaufte, V. 45; einem Netze, das ins Meer geworfen wurde und allerlei aufnahm, V. 47; einem Hausherrn, der ausging, Arbeiter zu dingen, 20, 1. Mit ὡμοιώθη: einem Menschen, der guten Samen auf seinen Acker säete, 13, 24; einem König, der seinem Sohne Hochzeit machte, 22, 2; einem König, der mit seinen Knechten abrechnen wollte, 18, 23. Mit ὁμοιωθήσεται: zehn Jungfrauen, welche ihre Fackeln nahmen und dem Bräutigam entgegen gingen, 25, 1. So ist das Reich, wie wenn ein Mensch den Samen aufs Land wirft, Mark. 4, 26. Man darf nämlich nicht das erste Stück des Bildes ablösen, als sei mit diesem für sich das Reich verglichen. Demselben ist regelmäßig ein Relativsatz oder eine Participialkonstruktion angeschlossen, deren Inhalt dadurch aufs engste in den Vergleich hineingezogen wird. Das Reich wird nur mit einer Sache verglichen, insofern mit ihr etwas geschieht, oder einer Person, die etwas thut. Der Begriff, der dem Reiche direkt entspricht, ist ein Geschehen, oder vielmehr eine Handlung, eine That resp. der Erfolg einer That, das durch sie begründete Faktum.

Matth. 13, 24 wird das Reich mit einem Manne verglichen, der guten Samen säet. Dem Gleichnis folgt V. 37 ff. eine Deutung, in der der Mann als Bild des Menschensohnes bezeichnet wird. Also dem Handeln Jesu resp. dem durch das Wirken Jesu begründeten Faktum wird hier das Reich gleichgesetzt. Denselben Gedanken setzt das Gleichnis vom verschiedenen Acker voraus. Auch hier vergleicht sich Jesus mit einem Sämann. In seiner Thätigkeit ist das Reich zu erkennen. Deswegen kann 18, 23 von einem Reichsgleichnis die Rede sein. Dem Handeln des Königs wird hier das Reich gleich gesetzt und zwar nicht bloß der That, die im unmittelbar angeschlossenen Relativsatz erzählt wird, sondern allem, was der König in dieser Erzählung thut, ist das Reich gleich. Das königliche Herrschen Gottes vergleicht sich dem Handeln dieses Königs. Derselbe Vergleich liegt Matth. 22, 2 vor. So hat der Evangelist auch ein Recht, das Gleichnis Matth. 20, 1 ff. ein Reichsgleichnis zu nennen. Auch hier ist es das Verhalten des Hausherrn, dem das Reich gleichgesetzt wird.

Der Handelnde ist bald das Bild Jesu, bald das Bild Gottes. Dieser Wechsel bedeutet nicht etwa ein Schwanken im Reichsgedanken, sondern daß beides mit gleichem Rechte gesagt werden kann, ist ja gerade dem Reichsgedanken wesentlich. Denn deswegen ist gerade das Reich gegenwärtig, weil im Handeln Jesu das Herrschen Gottes gegenwärtig ist. Eben weil Gott durch Jesus seine Herrschaft ausübt und Jesus durch Gott, so ist mit Jesus das Reich da. Weil im Wirken Jesu das königliche Handeln Gottes gegenwärtig ist, so ist, was Jesus giebt und was er wirkt, das Reich Gottes. So gut das Reich dem Sämann verglichen werden kann, der säet, kann es dem Senfkorn, das ausgesäet wird, dem Sauerteig, der ins Mehl gelegt wird, dem Netz, das ausgeworfen wird, verglichen werden: Jesu Wort und Wirken vergleicht sich einem ausgesäeten Senfkorn, dem ins Mehl gelegten Sauerteig, dem ausgeworfenen Netz. — Eigentümlich ist das Verhältnis der beiden Gleichnisse vom verborgenen Schatz und von der wertvollen Perle V. 44 und 45 f. Beide wollen offenbar verwandte Gedanken veranschaulichen. Aber die Einleitungsformel ist bei beiden verschieden gestaltet. V. 44 vergleicht das Reich einem im Acker verborgenen Schatz, den ein Mensch fand und verbarg, — V. 45 wird das Reich einem Kaufmann verglichen, der echte Perlen suchte und eine wertvolle Perle fand. Je charakteristischer der Unterschied der beiden Einleitungsformeln ist, um so weniger hat man ein Recht, diese Differenz bei der Auslegung zu ignorieren. Im ersten Gleichnis ist die Konstruktion der Einleitungsformel verschränkt, um den Schatz unmittelbar neben das Reich zu stellen. Hier wird das Reich einem im Acker verborgenen Schatz verglichen, und zwar einem solchen, mit dem geschieht, was nun erzählt wird. Darauf wird der Gesichtspunkt im zweiten Gleichnis gewechselt: das Reich ist einem Kaufmann gleich, der echte Perlen sucht und für eine wertvolle alle dahingiebt. Im ersten Gleichnis wird der Schatz mit dem, was an ihm geschieht, dem Reiche gleichgesetzt. Umgekehrt wird im zweiten Gleichnis das Thun des Kaufmanns mit dem Reiche verglichen, aber hier so wenig das Thun für sich, als im ersten Gleichnis der Schatz allein,

sondern das durch den Besitz motivierte, begründete, gestaltete Thun. Im ersten Gleichnis wird das Reich dem Gut gleichgesetzt, welches das Thun gestaltet; das zweite Gleichnis kehrt die Betrachtungsweise um und setzt das durch das Gut gestaltete Thun dem Reiche gleich. Hiermit sind nicht die beiden Gedanken bezeichnet, die die Gleichnisse veranschaulichen sollen. Dieselben sind viel konkreter. Es handelt sich gegenwärtig nur um die Feststellung des Reichsgedankens dieser Gleichnisse. Für diesen nun ist jener Wechsel des Ausdrucks nicht gleichgiltig. Gleichwohl ist diese Veränderung des Gesichtspunktes nicht der Zweck der Verdoppelung des Gleichnisses, vielmehr ist er ganz unreflektiert. Um so unwillkürlicher verrät er den Reichsgedanken Jesu. Nicht nur in der Gabe Gottes und Jesu ist das Reich gegenwärtig, sondern auch in dem durch dieselbe gestalteten Thun. Aus demselben Gedanken erklärt sich das Gleichnis, Matth. 25, 1 ff. Das Reich wird gleich sein zehn Jungfrauen, die dem Bräutigam entgegen gingen. Daß sie dem Bräutigam entgegen gingen, das macht sie dem Reiche vergleichbar. Das fut. zeigt, daß das Gleichnis eschatologisch aufzufassen ist. Zu dem Gut, welches die Gemeinde mit dem Reiche empfangen hat, gehört die Hoffnung. Dem durch die Hoffnung gestalteten Thun wird hier das Reich verglichen: es besteht darin, daß sie, ausgerüstet mit allem, was zum festlichen Empfange nötig ist, dem Bräutigam entgegen gehen.

In demselben Sinne wird *βασιλεία* in der Deutung des Gleichnisses vom Unkraut auf dem Acker gebraucht, 13, 37 ff. Die Frucht der Thätigkeit des Menschensohnes sind *υἱοὶ τῆς βασιλείας*: solche, die das Reich gezeugt und zu dem gemacht hat, was sie sind. Derselbe Gedanke liegt dem Gebrauche von *βασιλεία* V. 41 zu Grunde: das Reich des Menschensohnes, aus dem die Thäter des Bösen entfernt werden, ist die Schöpfung und Gabe Jesu, der Besitz der Gemeinde: aus dieser werden sie entfernt und damit natürlich zugleich aus der Gemeinde.

Der Reichsgedanke der Gleichnisse ist nun auf Grund der bisherigen Untersuchung durchaus verständlich. Es ist deswegen unbegründet, von einer Entwicklung des Reichsgedankens Jesu

zu sprechen. Eine solche Entwicklung müßte aufgezeigt werden. Allein der Reichsgedanke, den diese Reden voraussetzen, ist genau derjenige, der aus den übrigen Worten Jesu festgestellt ist. Freilich unterscheidet sich der Reichsbegriff von Matth. 13 von der eschatologischen Reichshoffnung Israels. Aber von derselben unterscheidet sich der bisher festgestellte Gedanke Jesu in derselben Weise. Das Problem, welches das Verhältnis der Reichspredigt Jesu zur Eschatologie stellt, ist auch nicht damit gelöst, daß man von einer „Verinnerlichung" oder „Vergeistigung" der Reichshoffnung Israels redet. Denn Jesus hält an der Eschatologie durchaus fest, Matth. 24. 25. Er nennt die Weltverwandlung am Ende der Tage das Kommen des Reiches, Mark. 9, 1; 14, 25; Luk. 22, 16. Niemals wird unter dem Kommen des Reiches die Verkündigung des Evangeliums, oder die Ausbreitung der Gemeinde, oder die sittlich-religiöse Umgestaltung der Welt verstanden. Das Verhältnis der Gegenwart und der Zukunft des Reiches ist auch nicht richtig beschrieben unter dem Gegensatz des unvollendeten und des vollendeten Reiches. Nirgends liegt der Gedanke vor, daß durch das Wachsen der Gemeinde das Reich immer vollkommener würde, bis es schließlich durch die Naturverwandlung vollendet würde. Auch reden die Worte Jesu, die die Gegenwart des Reiches bezeugen, niemals von einem Minimum, einem Anfang, einem Keim, welcher da wäre, sondern gegenwärtig ist das ganze Reich mit seiner ganzen Macht. Es kann bereits gegenwärtig besessen und genossen werden, nicht anfänglich oder teilweise. Man hat auch gar kein Recht, um sich das Verhältnis der Gegenwart zur Eschatologie zu erklären, ein „in Hoffnung" einzuschieben. Gegenwärtig ist das Reich ganz und reell. Nur so erklären sich die Worte, die von der Gegenwart des Reiches reden. Indem die Verkommenen in Israel gläubig sind, gehen sie in das Reich ein, Matth. 21, 31. Israel besitzt das Reich, es ist ihm gegeben und wird ihm genommen und einem anderen Volke gegeben, 21, 43. In den Seligpreisungen wird das Reich als gegenwärtiger Besitz zugesprochen, 5, 3. 10. Solchen, die wie die Kinder sind, gehört das Reich, 19, 14. Wenn der reiche

Jüngling Jesus nicht folgt, so heißt's: die Reichen gehen schwer ein ins Reich, Luk. 18, 24. Das gegenwärtige Verhalten ist nicht etwa Vorbereitung für den künftigen Empfang, sondern unmittelbar Eingang ins Reich oder Fernbleiben von ihm. Der Eingang ins Reich ist eine gegenwärtige That. So wenig Reich und Gemeinde gleichgesetzt werden, so wenig darf man das einfach so erklären, daß vom Anschluß an die Jüngergemeinde geredet würde, in der das Reich verwirklicht sei. Dann wäre doch wieder das gegenwärtige Reich mit der Gemeinde identifiziert. Dieser Gedanke würde aber in keinem verständlichen Verhältnis zur Reichshoffnung Israels stehen, denn es müßte doch angegeben werden, mit welchem Rechte für die Jüngergemeinde Jesu der Ausdruck „Himmelreich" gebraucht werden kann. Andrerseits würde auch diese Definition aus dem bisher festgestellten Reichsgedanken Jesu nicht verständlich sein. Vielmehr hat sich als Inhalt der Reichsverkündigung Jesu ergeben, daß im Wirken Jesu das Reich, das die Welt umschaffende Handeln Gottes gegenwärtig ist. Dem entspricht die Beobachtung, daß das Reich in den Gleichnissen regelmäßig einem Geschehen, einer That, dem Handeln eines Mannes oder dem Resultat dieses Handelns gleichgesetzt ist. Es fragt sich nun, in welchem Verhältnis dieser Gedanke zur eschatologischen Reichserwartung Israels und Reichsverheißung Jesu steht.

Dieses Verhältnis des gegenwärtigen Reiches, welches sie erkannt haben, zu dem künftigen, welches sie erwarten, erklären einige der Gleichnisse den Jüngern, nämlich 13, 31 f. u. V. 33.

In den beiden Gleichnissen findet man gewöhnlich den unscheinbaren Anfang, den das Reich in der Jüngergemeinde nimmt, seiner künftigen weiten Ausdehnung gegenübergestellt. Allein das Reich wird einem ausgesäeten Senfkorn verglichen. Es liegt also der bisher festgestellte Reichsgedanke zu Grunde, nach welchem im Wirken Jesu das Reich gegenwärtig ist. Ferner ist das Bild dem folgenden vom Sauerteig parallel. Hier ist aber vom Wachstum und Ausdehnung der Gemeinde nicht die Rede. Der beiden Gleichnissen gemeinsame Gegensatz ist überhaupt nicht der von Anfang und Ende, sondern der von Ursache und Wirkung. Sie stellen die unscheinbare Form, in

der das Reich erſchienen iſt, der gewaltigen Wirkung gegenüber, die es ausüben wird. Das Gleichnis iſt deutlich zu ſolchen geſprochen, die bereits wiſſen, in welcher Form das Reich erſchienen iſt und denen es zweifelhaft iſt, ob in dieſer unſcheinbaren Form eine ſo mächtige Wirkung, wie die Weltverwandlung, die Israel erwartet, ausgeübt werden könne. Dieſen Anſtoß will das Gleichnis beſeitigen, wie denn alle Gleichniſſe Matth. 13 den Jüngern einen Anſtoß beſeitigen wollen, den ihnen das erſchienene Reich bereitet. Einem in den Boden geworfenen Senfkorn iſt das in der Welt erſchienene Reich vergleichbar, weil es in der Form der Wirkſamkeit des Menſchenſohnes erſchienen iſt. Wort und Wirken Jeſu iſt die unſcheinbare Form, in der Gott die Welt ergreift, um ſie zu geſtalten. Das haben die Jünger erkannt. Nun wollen ihnen die Gleichniſſe erklären, daß gerade in dieſer unſcheinbaren Form, in der das Reich in die Welt eingetreten iſt, das Reich geſchaffen wird — ſo ſagt das erſte Gleichnis; die Welt zum Reiche umgeſtaltet wird, ſo ſagt das Gleichnis vom Sauerteig. Ein weiterer Unterſchied zwiſchen beiden beſteht darin, daß das erſte Gleichnis mehr die Unſcheinbarkeit, das zweite die Verborgenheit des gegenwärtigen Reiches hervorhebt. Wie der Sauerteig in einer Maſſe Mehl verborgen iſt und es doch ganz durchſäuert, ſo trägt auch das Reich, das verborgen und gering in der Welt iſt, die Macht in ſich, ſie völlig in ſeine Art umzugeſtalten. Von der Verborgenheit des Reiches ſpricht auch das Gleichnis vom Schatz im Acker. Es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß der Jünger es nicht nur verborgen findet, ſondern daß er es auch in ſeiner Verborgenheit läßt. Dieſer Zug wird alſo ſeine Bedeutung haben. Das Reich bleibt auch im Beſitz des Jüngers in ſeiner verborgenen Art. Auch an ihm wird ſeine Herrlichkeit nicht offenbar. Damit hebt nun das Gleichnis den Widerſpruch in der Lage des Reichsbeſitzers hervor: wie der Mann für all ſein Gut ſcheinbar nur einen Acker erhält, ſo ſcheint auch der Beſitzer des Reiches, in dem er um desſelben willen alles aufgiebt, nur zu verlieren — eben weil das Reich verborgen iſt. Jeſus iſt der Bringer des verborgenen Reiches. Darum iſt

das Wort die Form und das Mittel des Wirkens Gottes, durch das die Welt zu seinem Reiche umgestaltet wird. Dieser Reichsgedanke, der Matth. 13 durchgeführt ist, ist es, der Israel paradox sein mußte. Denn unter dem Titel des Reiches erwartet das Volk kein Reden, sondern ein machtvolles Handeln Gottes. Aber gerade im Worte Jesu ist das Wirken Gottes gegenwärtig.

Hiernach ist nun verständlich, in welches Verhältnis Jesus das gegenwärtige Reich zum zukünftigen setzt. Es ist klar, daß der Gedanke verfehlt wird durch die Bestimmung, daß das Reich teilweise, oder anfangsweise gegenwärtig sei, sondern betont wird gerade, daß in dieser unscheinbaren Form das ganze Reich mit seiner ganzen Macht, die souveräne königliche Macht Gottes, die fähig ist, die Welt umzugestalten, gegenwärtig ist, aber in verborgener Gestalt. Es ist da, aber es ist unsichtbar. Es ist in der Welt, wie ein im Acker versteckter Schatz, wie ein ins Mehl verborgener Sauerteig, aber nicht etwa anfänglich, teilweise, sondern mit seiner ganzen, die Welt verwandelnden Kraft und wen es ergreift, den macht es dem Willen Gottes konform, den zieht es in seinen Umkreis. Was in die Art des Reiches verwandelt ist, wird selbst zum Reiche. Obgleich es nicht sichtbar ist, sondern erst am Ende der Tage sichtbar werden wird, so kann der Mensch es doch bereits besitzen und zwar nicht „in Hoffnung", sondern thatsächlich, er kann hineingehen, denn es steht offen.

Allein, wenn die Gegenwart des Reiches so verstanden wird, daß das jenseitige, unsichtbare, himmlische Reich besitzbar geworden ist, offen steht — so fragt sich's, worin denn dies begründet ist resp. worin das Öffnen des Reiches besteht.

Unter welchen Bedingungen wird das Reich empfangen? Hier läßt sich eine doppelte Beobachtung machen; denn das Verhältnis Jesu zur Sünde ist ein doppeltes. Einerseits verurteilt er sie absolut, verkündigt das Gericht über sie und fordert die Erfüllung des göttlichen Willens. Vom Gebote Gottes wird nichts hinfallen, es muß erfüllt werden, nur wer den Willen Gottes thut, geht ins Reich ein. Andrerseits aber vergiebt Jesus Sünden: er weiß, daß er ein Recht hat, auf

der Erde Sünden zu vergeben, Matth. 9, 6, und zwar verkündigt er die Sündenvergebung als gegenwärtiges und nicht als künftiges, erhofftes Gut: die Sünden sind dir vergeben, Matth. 9, 2; Luk. 7, 47. Allein Sündenvergebung übt Jesus nicht nur in den Fällen aus, in denen er es ausdrücklich ausspricht. Wenn er es als das Ziel seines Kommens bezeichnet, die Sünder zu rufen, Matth. 9, 13, das Verlorene zu suchen und zu retten, Luk. 19, 10, so ist damit Sündenvergebung als Voraussetzung seines ganzen Wirkens bezeichnet. Daß er Sünder annimmt, aufsucht, ruft und mit ihnen verkehrt, setzt ein Übersehen, ein Vergeben ihrer Sünde voraus und wird auch als solches aufgefaßt, Matth. 9, 10 ff.; 11, 19; Luk. 7, 34; 15, 1. Indem Jesus alle Menschen als der Umkehr bedürftig behandelt und als böse beurteilt, stellt er selbst seine ganze Wirksamkeit als Sündenvergebung hin. „Nicht die Gesunden haben den Arzt nötig, sondern die Kranken." Wie der Arzt nur zu den Kranken, so gehört Jesus nur zu den Sündern.

Das Wort Jesu bei der Heilung des Gichtbrüchigen, Mark. 2, 1 ff., gestattet einen Einblick in Grund und Bedeutung dieses Gedankens. Die Schriftgelehrten sehen darin, daß Jesus Sünden vergiebt, eine Lästerung, weil er sich anmaßt, was nur Gott thun kann: niemand als Gott kann Sünden vergeben. Diesen Gedanken nun soll die Gegenfrage Jesu entkräften: Jesus will begründen, daß er nicht lästere, nicht in das Recht Gottes eingreife, sondern zu dem, was er sage, ein Recht habe. Damit sie nun erkennen, daß er Macht hat, Sünden zu vergeben, spricht er zu dem Gelähmten: stehe auf! Daß er wirkungskräftige Macht hat, das eine zu sagen, soll ihnen ein Zeichen sein, daß er auch wirkungskräftig das andere sagen kann. Um ihnen das eine, an dem sie zweifeln, zu beweisen, benutzt er das andere, an dem sie nicht zweifeln können. Die Macht zu heilen ist die Gewähr der Macht, Sünden zu vergeben. Die Gegenfrage Jesu hat also den Sinn: beides zu thun ist gleich schwer, zu beiden Worten gehört die gleiche Macht, nämlich die Macht Gottes. Daß Gott Jesu die Macht gegeben hat, zu heilen, beweist, daß er

ihm das Recht gegeben hat, Sünden zu vergeben. Aus dieser Art der Begründung ergiebt sich, daß für das Bewußtsein Jesu die Heilung und die Sündenvergebung in einem inneren, notwendigen Zusammenhang steht. Wird die Heilung als Zeichen der Sündenvergebung angesehen, so wird vorausgesetzt, daß sie nur deshalb erfolgt, weil die Sünden vergeben sind. Nun sind die Heilungswunder Jesu Wirkungen des gegenwärtigen Reiches. Deswegen übt Gott durch Jesum sein mächtiges und gütiges Handeln und Herrschen aus, weil er Sünden vergiebt. Indem Gott den Christus und mit ihm das Reich sendet, vergiebt er Sünden. Weil Gott die Sünden vergeben hat, so stellt er die Macht des Reiches dem Menschen zur Verfügung. Deswegen kann Jesus seine Wunder, in denen das Reich erschienen ist, als Zeichen der Sündenvergebung bezeichnen. Das Himmelreich ist, obgleich noch nicht sichtbar geworden, doch bereits besitzbar gegenwärtig und steht offen, weil Gott Sünden vergiebt. Dadurch, daß Gott das Reich öffnet, vergiebt er und indem er vergiebt, öffnet er das Reich. Es ist nicht richtig, Reich und Sündenvergebung einfach gleichzusetzen, als bestände das gegenwärtige Reich in der Vergebung der Sünden: die Sündenvergebung besteht darin, daß Gott das Reich öffnet und auf die Welt wirken läßt. Hieraus erklärt sich's, daß Jesus sich das Recht zuschreibt, Sünden zu vergeben. Weil er der Christus ist und das Reich, die umfassende Gabe Gottes an die Welt in sich trägt, so bedeutet seine Sendung die Vergebung der Sünden. Hieraus erklärt sich auch die Form der Antwort Jesu. Was den Gegnern anstößig ist, ist, daß er als ein Mensch sich das Recht Gottes anmaßt. Diesen Gedanken nimmt Jesus durch die Selbstbezeichnung „Menschensohn" auf. Damit erkennt er das Paradoxe der Thatsache an: obwohl den Menschen gleichgestellt, hat er das Recht, Sünden zu vergeben — eben *weil* er der Menschensohn, der Messias ist. Denselben Gedanken ergiebt der Zusatz: auf der Erde. Eben *weil* für den Schriftgelehrten nur Gott Sünden zu vergeben hat, so werden sie nur im Himmel d. h. im Reich vergeben. Deswegen ist das Auffallende am Thun Jesu, daß er sie auf der Erde vergiebt. Aber daß bereits auf der Erde Sünden

vergeben werden, zeigt eben, daß das Reich offen steht. Und eben weil die Sündenvergebung auf der Erde verliehen wird, so wird sie ausgeübt durch einen Messias, der der Menschheit gleichgestellt ist.

Also weil Gott Sünden vergiebt, ist das Himmelreich besitzbar geworden, geöffnet. Gott wirkt in die Welt hinein und beginnt sie machtvoll schaffend umzugestalten: sein Reich kommt in die Welt hinein. Deswegen ist Sündenvergebung für Jesus die Voraussetzung alles göttlichen Gebens. Wer betet, soll vergeben, damit auch Gott ihm vergiebt. Die Erhörung des Gebetes wird hier als Sündenvergebung bezeichnet, Mark. 11, 25. Soll Gott erhören, so muß er die Sünden vergeben haben, und durch die Gewährung der Bitte vergiebt er. Dieselbe Verbindung des Reichsgedankens mit der Sündenvergebung zeigt Luk. 15. Daß Jesus mit den Sündern verkehrt, also Sünden vergiebt, wollen die Gleichnisse erklären. Alle drei setzen voraus und rechtfertigen, daß das Wirken Jesu gerade nur die Sünder zum Ziel hat. Eben darin, daß sein Wirken den Sündern gilt, besteht die Sündenvergebung; um das Verlorene zu suchen, ist er gekommen. Gerade im Suchen des Verlorenen hat sein Kommen d. h. das gegenwärtige Reich sein Motiv und Ziel. Darin, daß in Jesu Wirken Gottes Macht in die Welt hineingreift, um die Sünder ins Reich hineinzuziehen, besteht die Sündenvergebung. Und zwar gehört gerade den Sündern das Reich. Darin liegt allerdings etwas Paradoxes[1]) und dies verständlich zu machen, ist der Zweck aller drei Gleichnisse.

Um der Güte willen, die ungeachtet der Sünder giebt und zwar das Reich giebt, also damit Sünden vergiebt, heißt Gott Vater. Vater ist Gott als der Geber des Reiches. Bekanntlich bezeichnet der Vatername nicht das naturhafte Schöpferverhältnis Gottes zum Menschen. Die Leute, die eure Werke sehen, sagt Jesus zu den Jüngern, preisen euren Vater. Absichtlich wird der Ausdruck: „ihren Vater" vermieden, aber Vater der Jünger ist Gott, Matth. 5, 16. Derselbe Gedanke ist 6, 26 erkennbar.

[1]) Hierüber ist an einer anderen Stelle noch weiter zu reden.

Absichtlich wird hier nicht gesagt: ihr Vater nährt die Vögel, sondern: euer Vater; der Gott, der die Vögel erhält, ist euer Vater. Dies ergiebt sich auch aus Matth. 23, 9. Dem Einen himmlischen Vater stehen die Lehrer gegenüber, die sich Väter nennen lassen. So wenig hier die Verleugnung der natürlichen Kindschaft geboten ist, sondern an die Vaterstellung der Lehrer dem Innenleben der Jünger gegenüber gedacht ist, so wenig ist von der Schöpferstellung Gottes dem Naturbestande des Menschen gegenüber die Rede, vielmehr von seiner bildenden Stellung dem geistigen Leben gegenüber. Diese Belege beweisen, daß nicht das Schöpferverhältnis Gottes zur Welt oder zur Menschheit mit dem Vaternamen bezeichnet wird. Denn wäre dies damit bezeichnet, so müßte es allen Anwendungen des Namens zu Grunde liegen und könnte nicht in einigen ausdrücklich ausgeschlossen werden. Vielmehr versteht sich die Bedeutung der Vaterstellung Gottes den Jüngern gegenüber von der Bedeutung aus, die sie Jesus gegenüber hat. Jesus und die Seinen sind die Söhne Gottes, Matth. 17, 25 f. Jesus aber ist der Sohn Gottes als der Träger des Geistes. Mit dem Geiste aber besitzt er das Reich. Denn im Geiste ist sein Leben und Wirken begründet. Mit dem Geiste stellt ihm Gott seine unbeschränkte Macht zur Verfügung, mit der er die Herrschaft Gottes ausübt und die Werke thut, in denen das Reich gegenwärtig ist. Also als Träger des Geistes und damit als Besitzer des Reiches ist Jesus der Sohn Gottes. Als der, der Jesu Lebenslauf durch den Geist schafft und ihn damit zum Besitzer des Reiches macht, ist Gott der Vater Jesu. Von hier aus versteht sich nun, in welchem Sinne Gott den Menschen gegenüber Vater ist. Abgesehen von der Anrede in dem Gebete, das er den Jüngern vorspricht, faßt Jesus sich niemals mit den Jüngern in der Kindesstellung Gott gegenüber zusammen, sondern er scheidet stets zwischen der Bezeichnung: mein Vater, und: euer Vater. Durch die Bezeichnung als Sohn Gottes stellt er sich also einerseits den Kindern Gottes gleich, andrerseits unterscheidet er sich als den Einen Sohn Gottes von ihnen. Er ist der Sohn Gottes als der, der im Geiste das Reich besitzt. Allein im übrigen gebraucht Jesus

den Vaternamen für Gott allen gegenüber, zu denen er redet, ohne Einschränkung. Nun versteht sich der allgemeine Gebrauch des Vaternamens im Munde Jesu so: indem Gott der Vater Jesu ist, d. h. ihm das Reich gegeben hat, mit ihm das Reich in die Welt geschickt hat, ist er überhaupt und objektiv Vater. Jesus weiß sich als Bringer des Reiches berechtigt, die Vaterstellung Gottes zu vermitteln. Indem Gott das Reich in die Welt gesandt hat, hat er sich zum Vater gemacht. Mit dem Wirken Jesu kommt das Reich zu den Hörern und mit dem Reich der Vatername Gottes. Wer das Reich empfängt und im Reiche ist, ist ein Kind Gottes. Deswegen steht in den Makarismen durchaus parallel der Reichsverheißung und ihren übrigen Synonymen auch die Verheißung: sie werden Söhne Gottes heißen. In derselben Weise, wie Jesus sich als Bringer der Sündenvergebung weiß, weiß er sich auch als Vermittler der Vaterstellung Gottes. Indem Gott mit Jesus das Reich giebt, ist er objektiv und der Welt gegenüber Vater. So erklärt sich der uneingeschränkte Gebrauch des Vaternamens in den Worten Jesu. Der Einzelne wird dadurch Kind Gottes, daß er das Reich *empfängt*, hinnimmt, eingeht in das Reich. So erklärt sich die zweite Beobachtung, daß Jesus die Kindesstellung des einzelnen in subjektiven Bedingungen realisiert findet.

Durch Friedensstiftung wird man Sohn Gottes, 5, 9, und durch Feindesliebe, 5, 45; Luk. 6, 35. Einen deutlichen Einblick in den Zusammenhang dieser Gedanken gewährt Matth. 5, 16. Dort heißen die Hörer als Empfänger des Wortes Jesu ein Licht. Dieses Licht wird in ihnen angezündet, damit sie leuchten. Dieses Bild wird nun V. 16 so ausgelegt: sie sollen gute Werke thun, damit die Leute ihren Vater im Himmel preisen. Indem sie gute Werke thun und dadurch Gott verherrlichen, erfüllen sie den Zweck, um deswillen ihnen mit dem Worte Jesu das Reich gegeben ist. Indem nun Gott als der Vater derer bezeichnet wird, die durch gute Werke ihn verherrlichen, sind die Beziehungen des Gedankens klar. Wer das Reich empfängt, ist Kind Gottes. Mit dem Reiche aber empfängt er die Macht, „gute Werke“

zu thun, die eben deswegen Gott verherrlichen, weil Gott als Vater sie gewirkt hat. Weil also Gott durch die Gabe des Reiches das Innenleben der Reichsempfänger gestaltet, heißt er als Geber des Reiches Vater. Als Vater bildet er das Leben seiner Kinder. An den Kindern ist des Vaters Art erkennbar, darum wird der Vater um ihretwillen verherrlicht. Sie sind dem Vater ähnlich, indem sie die vollkommene Liebe üben. Hieraus erklären sich Ausdrücke wie *υἱοὶ τῆς βασιλείας*, solche, die das Reich gebildet, zu dem gemacht hat, was sie sind, *υἱοὶ τοῦ φωτός*, Söhne der Lichtwelt, Luk. 16, 8. Es finden sich also im Begriff der Kindschaft die Merkmale wieder, die dem Sohnesgedanken auch in seiner Anwendung auf Jesus wesentlich sind: nämlich der Reichsbesitz und das Gebildetsein durch Gott mit einem Unterschiede indessen, den die weitere Untersuchung ergeben wird.

Nämlich auch in der Verheißung des Reichsbesitzes, der Ausübung der Herrschaft Gottes, wird den Kindern Gottes eine dem Sohne Gottes analoge Stellung zugesagt. Denn mit dem Reiche ist dem Menschen unendlich viel mehr gegeben, als eine schweigende, thatenlose Güte Gottes. Die Erhörung des Gebetes ist ein Akt von Sündenvergebung, Mark. 11, 25, aber sie besteht nicht nur in Sündenvergebung. Vielmehr stellt Gott, eben weil er Sünden vergiebt, dem Menschen seine ganze Macht zur Verfügung, Mark. 11, 23; Matth. 21, 21.[1]) Die Macht, die in diesen Worten dem Glauben zugesagt ist, ist natürlich nicht ursächlich in ihm begründet, sondern in Gott. Absichtlich sind Beispiele gewählt, die alle menschliche Macht überschreiten. Dem Glaubenden steht die schaffende, gestaltende Macht Gottes zur Verfügung. Das Wort schließt sich an das Wunder Jesu an und zeigt schon hierdurch seinen Zusammenhang mit dem Reichsgedanken.

Wie in den Wundern Jesu das Reich gegenwärtig ist, so ist's auch das Reich, das in diesen Worten den Glaubenden zugesagt wird. Darin, daß Gott Jesu seine Macht zur Verfügung stellt, besteht das gegenwärtige Reich; darin, daß er sie

[1]) Vgl. Schlatter, Der Glaube, S. 122 ff.

dem Glaubenden zur Verfügung stellt, besteht der Reichsbesitz. In dem unbeschränkten Besitz der unendlichen Macht Gottes besitzt der Glaubende das Reich, wie in dem Wirken Gottes in den Wundern Jesu das Reich gegenwärtig ist. Die Verheißung ist absichtlich entschränkt: sie bezieht sich auf alle Gaben Gottes: alles, was immer ihr bittet —. Gott tritt mit seiner königlichen Macht unbedingt für ihn ein, ihm gehört des Vaters ganzes Gut: er steht also in völliger Gemeinschaft mit Gott. Der Besitz des Reiches besteht also in der Gemeinschaft mit Gott, nur ist diese Gemeinschaft nicht ein ruhendes, verborgenes Verhältnis zu Gott. Vielmehr handelt Gott und zwar handelt er mit königlicher Macht — er übt seine königliche Herrschaft zu Gunsten des Glaubens aus. Die Zusage trägt also alle Merkmale des Reichsgedankens: die schrankenlose schaffende Macht und Güte Gottes steht dem Glaubenden zur Verfügung, d. h. Gott ist für ihn, und diese Gemeinschaft mit Gott setzt Sündenvergebung voraus. Der Glaubende selbst übt damit die Herrschaft Gottes aus. Auch durch die Stellung, die dem Glauben gegeben ist, reiht sich das Wort an den Reichsgedanken an, der im Wirken Jesu das Reich sieht. Der Glaube erhält in diesem Wort dieselbe Stellung, wie sonst den Wundern Jesu gegenüber. Er ist schrankenloses Vertrauen. Nur schrankenloser Macht gegenüber ist schrankenloses Vertrauen möglich. Darum ist Glaube allein einer Zusage gegenüber möglich, die ihm die unbedingte königliche Macht Gottes, d. h. das Reich, zur Verfügung stellt. Nur die unbegrenzte Macht und Güte Gottes kann unbegrenztes Vertrauen wecken und fordern. Es ergiebt sich hieraus, wie falsch es ist, von einer anfangsweisen oder teilweisen Gegenwart des Reiches in der Welt zu reden, oder von einem wachsenden Hineinkommen desselben in die Welt. Gerade darauf kommt es an, daß die ganze Macht und Gnade Gottes dem Glaubenden völlig gehört. Allein nach einer anderen Seite hin ist die Reichsverheißung mit derselben Schranke behaftet, die die Gegenwart des Reiches im Wirken Jesu umgiebt. Sie ist darin ausgedrückt, daß es des Vertrauens Gott gegenüber bedarf. Es gehört Vertrauen und zwar unbedingtes Vertrauen Gott gegenüber dazu, sich die

Macht Gottes beigelegt zu wissen: darin liegt, daß sie nicht sinnenfällig dem Menschen zur Verfügung steht, sondern daß der sichtbare Weltlauf der Zusage zunächst nicht entspricht. Das Reich ist unsichtbar, deswegen bedarf's des Glaubens, seine Gegenwart zu bejahen. Der Blick auf den sichtbaren Weltlauf und Naturprozeß legt den Zweifel nahe. Darum bedarf es der energischen Anerkennung der königlichen Herrschaft des unsichtbaren Gottes, um ihm Vertrauen zu schenken. Der Widerspruch entspricht genau dem Kontrast in der Person Jesu. Auch ihm gegenüber bedarf's des Glaubensaktes, der trotz der Niedrigkeit und Schwäche des Menschensohnes ihm vertraut. Allein Jesus fordert kein grundloses Vertrauen. Sein Wirken ist das Glaubensmotiv. An ihm ist's erkennbar, daß Gottes Macht dem Glaubenden zur Verfügung steht. Die Machterweisungen, die sie gesehen haben, machen die Sorge der Jünger zum Kleinglauben, Matth. 8, 26; 16, 8 ff. Weil sie an seinem Wirken die Macht und Gnade Gottes wahrgenommen haben, so können sie nunmehr glauben und um deswillen kann Glaube von ihnen gefordert werden. Darum sind die Worte Jesu über den Glauben keineswegs selbstverständliche Wahrheiten, die außer Zusammenhang mit seinem Wirken stünden. Weil die Welt Gott verhüllt, so bedarf es des Sehens, um einen Glauben zu ermöglichen, wie Jesus ihn fordert. Und durch sein Wirken, in dem das Reich Gottes sichtbar wird, ist ein absoluter Glaube begründet und ermöglicht. Daß Jesus aber den Glauben ermöglicht und begründet, hat eben darin seinen Grund, daß er der Christus ist d. h. das Reich erst in die Welt bringt und öffnet. Ihm zunächst stellt Gott seine Macht zur Verfügung, weil er an ihm Gefallen findet. Darum ist die Reichsgabe, die Machtwirkung Gottes an seine Person gebunden. Wenn das Weib durch die Berührung der Quaste seines Gewandes gesund wird, so ist die Meinung der Evangelisten nicht die, daß ihr Glaube, wie er übrigens auch vermittelt sei, sie geheilt habe, sondern weil er sich auf Jesum richtet, so läßt ihn Gott nicht hinfallen und zwar nicht um des Weibes willen — in jeder Heilung liegt vielmehr ein Übersehen der Sünde, sondern

um Jesu willen. Indem Gott kein auf Jesum gerichtetes Vertrauen ungehört und unbelohnt hinfallen läßt, tritt er für Jesum ein; damit stellt er ihm seine Macht zur Verfügung und stellt ihn als den Christus hin, damit bezeigt er sein Gefallen an ihm. Weil er an Jesus Gefallen findet, so stellt er ihm und jedem, der auf ihn vertraut, seine ganze königliche Macht d. h. das Reich zu Gebote. Wie das Vertrauen auf Jesum sich an Gott wendet, so vermittelt sich das Vertrauen auf Gott durch Jesum. Nur durch sein Wirken wird Glaube geweckt und auf seine Zusage hin ist er möglich. Dies liegt aber eben daran, daß Gott das Reich nur dem zur Verfügung stellt, an dem er Gefallen hat und um seinetwillen denen, die ihm vertrauen. Darin liegt ein Übersehen ihrer Sünde. So bringt Jesus mit dem Reiche die Vergebung der Sünden und mit der Sündenvergebung das Reich.

Indem Gott dem Glaubenden seine Macht d. h. das Reich zur Verfügung stellt, sind ihm keineswegs nur außerordentliche Machtthaten verheißen, sondern mit dem Reiche sind ihm alle Bedürfnisse des natürlichen Lebens zugesagt, Matth. 6, 33. Darum wird die Glaubensforderung nicht nur den Machtthaten Jesu gegenübergestellt, sondern sie bezieht sich auf den ganzen Umkreis dessen, was der Mensch bedarf: was immer er glaubend erbittet, wird er erhalten. Sowohl in betreff der erbetenen Güter als der bittenden Menschen wird ausdrücklich jede Schranke abgelehnt, die gläubige Bitte ist die einzige Bedingung der göttlichen Gabe, Matth. 7, 7 ff.; 21, 22. Auch das Verbot des Schätzesammelns und Sorgens, Matth. 6, steht in Zusammenhang mit dem Reichsgedanken. Das Reich und die Gerechtigkeit Gottes zu empfangen soll Motiv und Ziel alles Handelns sein, 6, 33. Damit wird das Handeln vom Trachten nach dem irdischen Gut abgelöst. Die Sorgen des gegenwärtigen Zeitlaufs sind es, die das Wirken Jesu durchkreuzen, 13, 22; Luk. 14, 18 f. Nichts hält so fest vom Eingang ins Reich zurück, als der Reichtum, Matth. 19, 23. Es ist keineswegs die Meinung dieser Worte, Arbeit und Erwerb zu untersagen. Aber sie sollen nicht das Ziel des menschlichen Lebens und Handelns bilden. Das Verkehrte in der Haltung

der Hörer Jeſu iſt dies, daß ihr Trachten auf weltliche Ziele geht und ſie das Reich erwarten und zu empfangen hoffen, wenn es kommt. Dies Verhältnis wird durch jene Worte umgekehrt. Der Beſitz des Reiches und der Gerechtigkeit Gottes ſoll das alles Handeln beherrſchende Ziel des Menſchen ſein, und wie er dabei die Güter, die die Bedingung des irdiſchen Lebens ſind, erhält, das ſoll er glaubend Gott anheimſtellen. Die erwartende, glaubende, empfangende Haltung Gott gegenüber in betreff der weltlichen Güter iſt alſo nur die Bedingung und Folge des Trachtens nach dem Reiche. Weil das Reich der Gegenſtand des Suchens wird, ſo wird das irdiſche Gut Gegenſtand gläubigen Empfanges. Indem das Trachten des Menſchen auf den Reichsbeſitz geht, wird es gelöſt vom irdiſchen Gut. Dieſen Gedanken ſpricht Jeſus Matth. 19, 26 aus. Es iſt dem Menſchen ſelbſt völlig unmöglich, ſich loszulöſen vom irdiſchen Gut, nur die Macht Gottes, die ihm eben im gegenwärtigen Reiche zur Verfügung geſtellt iſt, kann ihn loslöſen. Denn die Macht Gottes, von der in dieſem Worte die Rede iſt, iſt eben die im gegenwärtigen Reiche wirkſame Macht, genau wie 21, 21.

Um des Reichsbeſitzes willen kann der Menſch das irdiſche Gut nicht nur gläubig von Gott erwarten und empfangen, ſondern um des Reiches willen muß er auch auf das irdiſche Gut verzichten können. Denn mit dem Reiche empfängt der Menſch nicht nur das irdiſche Gut als Zugabe, ſondern um des Reiches willen kann er auch in die Lage kommen, es zu verlieren. Deswegen ermöglicht die Reichsgabe nicht nur den Glauben, ſondern ſie fordert auch das Vertrauen in dem Sinne, in dem es eine der ſinnenfälligen Erfahrung zum Trotz feſtgehaltene Überzeugung in ſich ſchließt. Dieſen Gedanken veranſchaulicht das Gleichnis von dem im Acker verſteckten Schatz. Scheinbar erleidet ſein Beſitzer großen Verluſt. Für all ſein Gut erwirbt er den Acker. Denn der Schatz in demſelben, den er erwirbt, iſt verborgen. Die irdiſchen und ſichtbaren Güter müſſen um des unſichtbaren Reiches willen aufgegeben werden. Um die wertvolle Perle zu erwerben, muß der Kaufmann alle übrigen drangeben.

Dieſe Löſung von den Zielen, die der Menſch verfolgt,

ist die μετάνοια. Allein dadurch, daß das Reich gegenwärtig geworden ist, ist das Verhältnis umgekehrt worden. Nicht erst löst sich der Mensch von seinem sündhaften Trachten und dann empfängt er das Reich, sondern das Reich, die Gabe Gottes, die ihm gegeben ist, selbst löst ihn von der Welt. Der verborgene Schatz und die kostbare Perle sind das Motiv der Dahingabe alles Gutes. Nicht zuerst löst sich der Reiche von seinem Besitz und dann empfängt er das Reich, sondern die unendliche Macht Gottes selbst löst ihn innerlich von seinem Besitz. Indem er sich aber löst von der Welt und indem sein Handeln durch das Reich motiviert und gestaltet wird, ist er selbst im Reich und gehört zum Reich, Matth. 13, 45 f. Durch die Macht Gottes ist Gottes Wille an ihm verwirklicht: Gott begabt ihn und er gehorcht Gott: in diesem Verhältnis ist das Reich gegenwärtig.

Die Nötigung, sich von der Welt zu lösen, ergiebt sich aus dem Gegensatze des Reiches gegen die Welt. Weil der gegenwärtige Weltlauf dem Willen Gottes nicht entspricht, so steht er im Gegensatz zum Reiche. Darum steht Jesus als der, der die Herrschaft Gottes ausübt, im Gegensatz zur Welt. Sein Wort ist Ruf zur Umkehr, sein ganzes Wirken ist Bußmotiv. So spaltet sich das Volk alsbald in solche, die ihm gehorsam sind, und solche, die nicht umkehren und dadurch in Gegensatz zu Jesu Wirken treten. Darum ist der Erfolg seines Wirkens nicht Friede, sondern ein Gegensatz, der die natürlichen Zusammenhänge der Menschheit, die Bande der Verwandtschaft spaltet, Matth. 10, 34 ff. Wegen dieses Gegensatzes Jesu zur Welt muß, wer sich ihm anschließen und sich seinem Wirken unterstellen will, sich lösen von der Welt. Jesus selbst bewirkt in der Macht, die ihm gegeben ist, die Lösung von der Welt. Indem er das Gesetz unbedingt aufrecht erhält, wirkt er Buße. In seinem hilfreichen, mächtigen und gütigen Handeln aber offenbart er, daß das Reich mit ihm dem Menschen gegeben ist. Weil er das Reich, obwohl in verborgener Gestalt, in sich trägt, so hat er ein Gut zu geben, um dessentwillen der Mensch imstande ist, die ganze Welt preiszugeben. Denn die schaffende und begabende Macht Gottes, die ihm zur Ver-

fügung steht, vermag mehr zu geben, als die ganze Welt. Dadurch weckt er Vertrauen und Anschluß an seine Person, und damit unterstellt sich der Jünger seinem Wort. Weil das Wirken Jesu durchs Wort vermittelt ist, so ist es nicht naturhaft, sondern persönlich und geistartig, vermittelt durch Vertrauen und Gehorsam.[1]) Weil aber Jesu Wort Gottes Wort ist, so hat es schaffende Gewalt. Es ist die Macht, in der er Gottes Herrschaft ausübt. Sein Wort ist gleich dem Samen, der ausgestreut ist und mächtig ist, hundertfältige Frucht zu bringen, dem unscheinbaren Senfkorn, das mächtige schaffende Kraft hat, dem Sauerteig, der das ganze Mehl zu durchsäuern fähig ist. Denn sein Wort ist von Gott gewirkt und deswegen von Gottes Wirken begleitet.

Eben damit stellt Gott Jesu seine Macht zur Verfügung, daß er sein Wort nicht nur wirkt, sondern es auch mit einem Innewirken im Hörer begleitet. Die Erkenntnis Jesu, die Buße wirkt, führt sich auf eine Offenbarung Gottes zurück, Matth. 11, 25; 16, 17. Dieses Innewirken Gottes steht in Beziehung und Wechselwirkung mit seinem Wirken in und durch Jesus. Weil er Wort und Werk Jesu wirkt und deswegen an ihm Gefallen findet, so belohnt und bestätigt er es durch ein begleitendes Innewirken im Menschen, das ihm seine Wirkung schafft.

Weil das Reich dem Menschen gegeben ist, um Frucht zu schaffen, so steht das Handeln Gottes am Menschen mit dessen Handeln in lebendiger Wechselwirkung. Es hört auf, wo es sein Ziel nicht erreicht und setzt sich fort, wo es das Thun des Menschen geweckt hat. Es weckt Glauben und fordert ihn, um ihm wieder zu entsprechen. In derselben Weise zielt die Gabe Gottes auf Liebe und ist wiederum von ihr abhängig. Die Gabe ist zugleich Aufgabe. Wenn der Menschensohn kommt, so wird er einem jeden gemäß seinem Thun vergelten, Matth. 16, 27. Die Barmherzigen empfangen Barmherzigkeit, Matth. 5, 7. Wer vergiebt, dem wird vergeben, und wer nicht vergiebt, dem wird nicht vergeben, 6, 14 f. Wer nicht richtet,

[1]) Vgl. Schlatter. S. 157.

wird auch nicht gerichtet, 7, 1 f. Nach der Ausübung der barmherzigen Liebe wird das Reich im Endgericht geöffnet oder verschlossen, 25, 31 ff.; vgl. 18, 22 ff; Luk. 10, 28 ff.; 16, 1 ff. Das Liebesgebot ist das erste große Gebot, Matth. 5, 43 ff.; 22, 39; Luk. 10, 27, dessen Erfüllung mit dem Reiche belohnt wird. Es ist bezeichnend, daß die Liebe häufig in der Form geboten wird, daß Versöhnlichkeit gefordert wird. Damit wird ausgesprochen, daß jede Liebe Sündenvergebung ist, also ein Übersehen der Sünden des Bruders vorausgesetzt. Die Sündenvergebung besteht eben in der aktiven Übung der Liebe ungeachtet der Sünden des andern. Wer also die Liebesübung um der Sünden des andern willen unterläßt, der vergiebt nicht. Die Wechselwirkung zwischen dem göttlichen Vergeben und der vom Menschen geforderten Liebe wird in dem Gleichnis Matth. 18, 23 ff. aufgedeckt. Die Erzählung soll den Gedanken erläutern, daß, wer nicht vergiebt, auch nicht Vergebung empfängt. Weil der Knecht nicht vergiebt, so wird auch ihm nicht vergeben. Vergebung aber wird von ihm verlangt, weil er Vergebung empfangen hat. Das Handeln Gottes ist das begründende, das allem menschlichen Handeln vorangeht und es motiviert. Es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß die Vergebung des Herrn nur in seiner Güte begründet ist und in einem völligen Erlaß aller Schuld besteht. Weil der Knecht seine Schuld anerkennt und um Geduld bittet, weil er also das Recht des Herrn anerkennt und doch auf seine Güte traut, wird ihm die Schuld erlassen. Weil ihm aber die erfahrene Güte nicht zum Motiv barmherziger Liebesübung wird, wird ihm die Vergebung wieder entzogen. Die göttliche Vergebung ist allein in der Gnade Gottes motiviert. Aber gerade in dieser ihrer Freiheit ist sie imstande, Liebe zu begründen, so gut sie imstande ist, Glauben zu wecken. So wenig deswegen die Freiheit der göttlichen Gnade dadurch beeinträchtigt ist, daß ihr Empfang und Besitz vom Glauben abhängig ist, so gut bleibt die Vergebung ausschließlich in Gott motiviert, wenn ihr definitiver Besitz von der Liebesübung, auf deren Erweckung sie zielt, abhängig ist. Glaube und Liebe fällt aber nicht zusammen. Die Liebe entsteht auch nicht von selbst

aus dem Glauben. Indem der Knecht der Güte des Herrn vertraute, war er gläubig und nur darum empfing er Vergebung. Gleichwohl erweckt die erfahrene Liebe nicht Liebe in ihm. Weil die Liebe als Frucht der göttlichen Vergebung im bewußten Willen des Menschen entspringt, so kann sie auch unterbleiben.

Weil nun der definitive Besitz des Reiches davon abhängt, ob der Empfang desselben Glauben und Liebe als sein Ziel im Menschen erreicht, so bezeichnet Jesus die Reichsgabe als Lohn, Matth. 5, 12. 46; 6, 1 ff.; 10, 41 f. und als Vergeltung. Als bedingt und motiviert durch die menschliche That ist der Reichsempfang Lohn. Dabei wird aber die Schuld, die der König erläßt, als unendlich groß bezeichnet, im Vergleich mit der Schuld, deren Erlaß vom Knecht erwartet wird.

Darum wird der Lohn für die Barmherzigkeitsübung als Barmherzigkeit bezeichnet: es ist ein Akt von vergebender Gnade, wenn die Barmherzigkeit mit dem Reich belohnt wird.[1]) Wer richtet, der wird gerichtet, und zwar bildet den Gegenstand des Gerichtes nicht nur jenes Richten, sondern die Thaten, die vergeben werden, wenn das Richten unterbleibt. Deswegen ist in der Erzählung Luk. 10, 28 ff. ein Samariter genannt. Dem liegt keineswegs eine Gleichgiltigkeit gegen die religiöse Differenz zu Grunde, vgl. Matth. 10, 5. Vielmehr soll gezeigt werden, daß dem sündigen Manne um der einfachen und unscheinbaren Liebesübung willen das Reich geschenkt und d. h. seine Sünde übersehen wird. Um der geringfügigen Erweisungen der Barmherzigkeit willen wird im Endgericht alle Sünde übersehen und das Reich geöffnet, Matth. 25, 31 ff. Die Arbeiter empfangen Lohn. Aber daß sie ohne Rücksicht auf den Wert ihrer Arbeit alle den gleichen Lohn empfangen, zeigt eben, daß die Gabe allein in der Güte des Herrn begründet und nicht von der menschlichen Leistung abhängig ist, Matth. 20, 15.

Darum ist die Begabung mit dem Reiche ein Akt vergebender Gnade und auch das Endgericht nach Werken ein

[1]) Vgl. Cremer s. v. μισθός.

Gericht aus Gnade. Die Gnade des Gerichtes, die durch die Erzählung ausdrücklich hervorgehoben wird, besteht darin, daß die unbedeutende Liebesthat mit dem Reiche belohnt und damit alles sündige Thun vergeben wird.

Die Beurteilung der Liebe in dem Worte Jesu vergleicht sich durchaus der des Glaubens. Wenn der Reichsbesitz gerade an eine unscheinbare Liebesthat geknüpft wird, so hat das denselben Sinn, als wenn gerade dem Senfkornglauben die ganze Macht des Reiches verheißen wird, wenn's nur Glaube ist. Denn Glaube ist ein in seiner Art absoluter, vollkommener Akt, ein Vertrauen, das entweder unbedingt, oder gar nicht ist. So ist auch die Liebe etwas in ihrer Art Ganzes, Matth. 5, 48. Nur wenn sie nicht motiviert und bedingt ist durch das, was der Nächste ist, ist sie vollkommen, wie sie sein soll. Nur unbedingte Liebe ist Liebe. Sie ist ein in sich geschlossenes, von ihrem Objekt unabhängiges Verhalten, welches wie der Glaube entweder ganz oder gar nicht da ist. Wie für den Glauben, wenn er da ist, die Sünde nicht als σκάνδαλον, sondern als Glaubensmotiv in Betracht kommt, so erhält sich auch die Liebe dadurch unabhängig und ganz, daß sie sich Mangel und Sünde nicht zum Anstoß und Hindernis, sondern zum Motiv des Erbarmens und der Vergebung werden läßt. Daraus also, daß Liebe und Sündenvergebung zusammenfallen, erklärt es sich, daß eine vollkommene Liebe geübt werden kann trotz der Sünden des Nächsten. Daß Jesus eine vollkommene Liebe, die die Vergebung erlangt, neben aller Sünde, die derselben bedarf, für möglich hält, erklärt sich daraus, daß seine Jünger als solche durch den Anschluß an ihn in einen Verzicht auf sich selbst geführt werden, kraft dessen der eigene Genuß, das eigene Recht, die Erhaltung des eigenen Ich und Lebens nicht mehr den Zweck ihres Lebens bildet. Indem aber die Selbsterhaltung und der Lebensgenuß nicht mehr das beherrschende Ziel des Handelns ist, ist der Jünger losgelöst vom Egoismus und die Liebe kann nun das Motiv alles Handelns sein. Wenn das eigene Ich überhaupt nicht mehr der Endzweck alles Trachtens ist, so ist damit eine vollkommene Liebe ermöglicht, Matth. 16, 24 f. Wie sich in der Absolut-

heit des Glaubens seine von Gott stammende Art offenbart, so zeigt sich in diesem ihrem Charakter auch die göttliche Art der Liebe: sie ist vollkommen, wie Gott vollkommen ist und damit der Erweis der Gotteskindschaft.

Auch extensiv ist mit dem Liebesgebot dem Menschen eine lösbare Aufgabe gegeben. Das Gebot löst das menschliche Handeln nicht in ein Suchen nach Gelegenheit zu seiner Befolgung auf. Dies erklärt die Erzählung Luk. 10, 28 ff. Die Liebe gehört dem „Nächsten". Der Schriftgelehrte will im Rechte bleiben. Auch das Liebesgebot sage noch nicht klar, was man denn eigentlich thun solle. An wem soll die Liebe denn geübt werden? Wer ist denn der Nächste? Diesen Einwurf widerlegt die folgende Erzählung. Die Gelegenheit zur Liebesübung braucht niemand zu suchen. Er darf nur nicht ausweichen, so findet sie sich. Wer das Liebesgebot erfüllt, da, wo sich ihm auf den Wegen, die er geht, Gelegenheit bietet, wer Liebe übt an dem, mit dem er es gerade zu thun hat, und der ihrer bedarf, der empfängt das Reich.

Das Motiv zur Liebe liegt darin, daß die göttliche Gabe nicht zu egoistischem Besitz gegeben ist. Die Sünde, um derentwillen die Winzer die Knechte und den Sohn töten, besteht darin, daß sie die Frucht des Weinbergs für sich behalten und nicht für den Herrn arbeiten wollen. Den gleichen Gedanken drücken die beiden Gleichnisse Matth. 25, 14 ff.; Luk. 19, 11 ff. aus. In beiden Gleichnissen spricht Jesus von dem Zweck der Gabe, die er verleiht. Das Vergehen des Knechtes besteht darin, daß er mit der Gabe, die er empfangen hat, nicht gearbeitet hat: seine Aufgabe war, die Gabe Jesu zu vermehren. Dazu hat er sie empfangen, nicht um sie für sich zu behalten und zu genießen. Auch was er erarbeitet, gehört nicht ihm, sondern dem Herrn. Hierin sieht der Knecht die Härte des Herrn: wo er nicht gesäet hat, will er ernten, er will den Ertrag fremder Arbeit für sich behalten. Darum unterläßt er die Arbeit und darum wird er bestraft. — Hiermit ist das Ziel der Gabe Jesu gezeigt. Das Ziel Jesu liegt nicht in dem einzelnen, dem er die Gabe d. h. das Reich verleiht: der Jünger empfängt das Reich nicht für sich, um es zu besitzen

und zu genießen, sondern um damit zu arbeiten. Der Ertrag seiner Arbeit aber gehört nicht ihm, er arbeitet für den Herrn. Wenn Jesus wiederkommt, so will er nicht nur vorfinden, was er gegeben hat, sondern seine Gabe soll vermehrt sein. Was die Jünger empfangen haben, das sollen sie auch wirken. Wenn sie das unterlassen, weil die Frucht ihrer Arbeit nicht ihnen gehört, so verfallen sie dem Gericht.[1])

In derselben Weise bestimmt das Wort Matth. 5, 13—16 den Empfängern des Wortes Jesu ihre Aufgabe. Dadurch, daß sie das Wort Jesu empfangen, werden sie zum Salz der Erde und zum Licht der Welt. Die Gabe Jesu hat nicht in ihnen ihr Ziel erreicht. Salz und Licht sind nicht für sich selbst da. Man zündet ein Licht an, um das Haus zu erhellen. So empfangen die Hörer Jesu das Wort Jesu für die ganze Welt. Das Licht aber, das Gott in ihnen angezündet hat, lassen sie dadurch leuchten, daß sie gute Werke thun. Das ist so notwendig die Folge der Gabe Jesu an sie, als das Leuchten die Folge der Anzündung des Lichtes, und es ist so sicher der Zweck der Gabe Jesu, als die Erhellung des Hauses der Zweck der Anzündung des Lichtes ist. Die Wirkung folgt

---

[1]) In beiden Gleichnissen handelt es sich um die Gabe, die ein scheidender Herr den Knechten zurückläßt und deren Frucht er bei seinem Wiederkommen finden will, also nicht um die natürliche Begabung des Menschen, sondern um die Gabe Jesu. Lukas bezeichnet die Gabe Jesu als eine für alle gleiche: sie alle empfangen das Reich. Bei Matthäus empfängt jeder κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν. Durch die Verschiedenheit der Persönlichkeit ist eine entsprechend verschiedene Gabe bedingt, die Gabe Jesu steht nicht in einer von der Individualität unabhängigen Gestalt über dem einzelnen, sondern sie ist durch dieselbe bedingt und deswegen verschieden. Das Verhältnis ist dem von χάρις und χάρισμα bei Paulus analog. Die für alle gleiche χάρις individualisiert sich als χάρισμα. Mit der Härte des Herrn kann nicht gemeint sein, daß er mehr fordert, als er gegeben hat, dann wären die Bilder schlecht gewählt, denn es ist selbstverständlich, daß er mehr ernten will, als er gesäet hat, sondern: wo er nicht gesäet hat, will er ernten: er will den Ertrag fremder Arbeit für sich haben. Vor dieser Härte fürchtet sich der Knecht: er will nicht, daß ihm der Ertrag seiner Arbeit genommen werde und meint genug gethan zu haben, wenn er dem Herrn giebt, was er ihm anvertraut hat: τὸ σόν: soviel als wirklich dein ist.

nicht mit mechanischer Notwendigkeit — es bedarf des Imperativs, um sie hervorzurufen. Ein Licht der Welt sind sie aber durch ihre guten Werke deswegen, weil an ihnen die Leute die Herrlichkeit Gottes erkennen. Weil Gott die guten Werke durch die Gabe Jesu in ihnen gewirkt hat, so ist an ihrem Handeln die Herrlichkeit Gottes erkennbar. Weil Gott es ist, der in ihnen wirkt, so wird Gott erkannt und gepriesen werden. So sind sie durch das, was Gott aus ihnen gemacht hat, Zeugen Gottes und damit ein Licht der Welt. Nicht ihre guten Werke sind's, die die Welt hell machen, sondern die Erkenntnis Gottes, die durch sie vermittelt wird. Das Wort zeigt, wie die persönliche Aufgabe mit dem Zeugenberuf zusammenfällt. Indem sie das Wort Jesu auf sich selbst wirken lassen und ihr eignes Handeln durch dasselbe gestalten lassen, können sie es nicht egoistisch behalten und genießen, sondern werden zu Zeugen Jesu. Dasselbe Verhältnis von Gabe und Aufgabe spricht das Wort Act. 1, 8 aus. Die Jünger werden die Kraft des auf sie kommenden heiligen Geistes empfangen und Jesu Zeugen sein. Aber nicht diese ihre Thätigkeit ist das Kommen des Reiches, sondern das Reich bringt der Vater.

Auch die Gleichnisrede Matth. 13 spricht vom Zeugenberuf der Jünger. Jesus wendet sich an sie, weil er nicht nur von seiner, sondern von ihrer Aufgabe spricht. Nicht nur in seinem, sondern auch in ihrem Worte ist das Reich gegenwärtig. Auch ihre Predigt trägt die Macht in sich, durch die die Welt umgestaltet wird. Matth. 13 spricht deswegen auch über Bedingungen und Erfolg der Predigt der Jünger.

Hiermit ist nun das Verhältnis zwischen dem menschlichen Handeln und dem Kommen des Reiches erläutert. Der Jünger hat das Reich: er ist im Reich, die Macht und Güte Gottes steht ihm zur Verfügung. Indem dieser Reichsbesitz in ihm zum Motiv und zur Kraft seines Lebens, Handelns und Verkündigens wird, wird er zum Zeugen Gottes. Sein Wirken ist in ähnlicher Weise durch Gott gewirkt und von Gottes Wirken begleitet, als das Wirken Jesu: er hat das Reich und vermittelt den Empfang des Reiches. Er teilt den Besitz, den

er hat, durch seine Zeugenschaft mit und zieht andere in den Besitz des Reiches hinein. Allein niemals trägt er das Reich als einen ihm eigenen Besitz in sich, den er selbständig besäße und geben könnte. Wie die königliche Macht Gottes eben Gottes Macht ist und bleibt, in unsichtbarer Gestalt in der Welt wirkt und dem Jünger nur im Glauben gehört, so ist und bleibt auch Gott der Geber und Bringer des Reiches und das Wirken Gottes ist durch seine Thätigkeit nur vermittelt.

Darum arbeitet er nicht für sich, sondern für Gott und Jesus: nicht sich macht er zum Herrn und Geber des Reiches, sondern Gott und den Christus. Man kann deswegen von einer „Ausbreitung" des Reiches durch die Predigt der Jünger reden, nur eben nicht in dem Sinne, als wäre das Reich zunächst anfänglich und keimhaft da, oder als wäre das Reich zunächst in der Form der kleinen Jüngergemeinde gegenwärtig und wüchse nun durch die Ausbreitung der Gemeinde. Vielmehr ist das Reich mit seiner ganzen unbegrenzten Macht in der Welt. Es steht dem Jünger ganz und unbeschränkt zur Verfügung, es gehört ihm, nicht in der Hoffnung, sondern in der Gegenwart. Wer das Reich besitzt, der ist im Reich. Durch die Verkündigung wird der Kreis derer ausgedehnt, die das Reich besitzen und im Reiche sind und damit auch das Reich.

Auch gehört das Reich dem Jünger nicht in unvollkommener, anfänglicher Weise, so daß er es sich etwa immer mehr aneignete und in allmählicher Vervollkommnung es schließlich in vollendeter Gestalt besäße. Es ist dies eine ähnliche Entstellung des Reichsgedankens, wie sie etwa die paulinische Rechtfertigungslehre erfährt, wenn als Rechtfertigung eine Gerechtmachung gedacht wird, so daß die Gerechtigkeit ausschließlich eschatologisch ist. Vielmehr hat der Jünger das Reich von Anfang an ganz. Aber indem er so Gott mit seiner ganzen königlichen Macht für sich hat, untersteht er der Einwirkung des mächtigen Handelns Gottes, die sein Handeln gestaltet. Nur ist eben das Reich in unsichtbarer Gestalt gegenwärtig, weil Gott unsichtbar ist, und dies hat die Folge, daß der Jünger das Reich

nur im Griff des Glaubens besitzt, der sich durch den sinnenfälligen Erfahrungslauf im Vertrauen auf den unsichtbaren Gott nicht stören läßt.

Weil nun das Reich nicht zu egoistischem Besitz und Genuß gegeben wird, sondern nur gegeben wird, damit es weiter gegeben werde, so wirkt der Reichsbesitz Gemeinschaft stiftend. Das Reich ist immer nur Besitz einer Gemeinschaft. In der israelitischen Erwartung ist das Volk Israel der Besitzer des Reiches. So ist denn auch Jesus als der König Israels zu den verlorenen Schafen Israels gesandt, Matth. 10, 6; 15, 24. Die Glieder Israels sind die, die zum Reiche gehören, die Söhne des Reiches, Matth. 8, 12; ja ihnen gehört das Reich bereits: Israel ist und war Besitzer des Reiches. Die Pharisäer verfügen über die Macht, die das Reich öffnet, und benutzen sie, um es zu verschließen, 23, 13.[1]) Ebenso setzt das Gleichnis von den Winzern den Gedanken voraus, daß Israel das Reich bereits besitzt, Matth. 21, 33 ff. Das Reich ist dem Volke gegeben, damit es Frucht für Gott bringe. Der Reichsbesitz Israels, von dem das Gleichnis spricht, ist jedenfalls dem Reichsbesitz, den Jesus vermittelt, nicht gleich gedacht, schon deswegen nicht, weil das Reich nur mit dem Messias voll gegenwärtig ist. Aber im Begriff des Reiches liegt der Unterschied nicht. Auch hier wird nicht die israelitische Gemeinde als das Reich gedacht. Nicht die Gemeinde, sondern der sie einigende und bildende Besitz derselben ist das Reich. So können denn auch nicht die Anfänge oder die Begründung des Reiches im alttestamentlichen Israel gesucht werden. Auch hier wird das Reich nicht als keimhaft oder anfangsweise sich realisierend gedacht. Stets wird die vollendete in der ganzen Macht und Güte Gottes begründete Gabe Gottes das Reich

[1]) Da im ganzen Kapitel 23 nicht vom Verhältnis des Pharisäismus zu Jesus die Rede ist, vielmehr die Bedeutung der Rede gerade darin besteht, daß sie sich auf das Verhältnis zum Gesetz beschränkt, so kann auch mit jenem Ausdruck nicht das Fernhalten des Volkes vom Wirken Jesu gemeint sein, sondern ihr Verhältnis zu der Gabe Gottes, die Israel bereits besitzt. Der Gedanke, daß Israel das Reich bereits besitzt, ist dadurch gesichert, daß er sich auch sonst findet.

genannt. Vielmehr hat der Gedanke seine Analogie daran, daß die Gemeinde ihren Besitz als καινὴ διαθήκη der alten διαθήκη gegenüberstellt, daß sie als das begründende und charakteristische Moment ihrer Frömmigkeit, als das, was mit Jesus gekommen und durch ihn gewirkt ist, den Glauben bezeichnet, und doch findet, daß Israel zu allen Zeiten glauben mußte und durfte. So wenig Jesus sagt, daß er durch sein Wirken die Gnade Gottes erst erweckt habe, so wenig ist nach seinem Worte Israel von der Gnade und Gabe Gottes geschieden gewesen und zwar hat die ganze Macht und Gnade Gottes Israel zur Verfügung, damit es Früchte bringe, und das heißt eben: Israel hatte das Reich. Nur die Art, in der Gott Israel das Reich gab, und deswegen die Weise, in der Israel das Reich besaß, ist verschieden. Vor Jesus besaß Israel das Reich in dem, was Gott an ihm that, um Früchte zu erzielen (V. 33) im Worte der Propheten und im Gesetz, in dem Bunde Gottes mit Israel. Der Besitz der Gemeinde unterscheidet sich von dem Besitz Israels dadurch, daß der zu ihr Redende der Christus selbst ist, während bis zu ihm die Prophetie dauerte, Matth. 11, 13. So wie sich der Messias von den Propheten, der Geistesbesitz Jesu vom Geistesbesitz der Propheten, die Gegenwart Gottes beim Propheten von der Gegenwart Gottes in Jesus unterscheidet, so unterscheidet sich der Besitz der Gemeinde vom Besitz Israels: Jesus besitzt dauernd und definitiv die ganze Gabe Gottes, er trägt sie als seinen Besitz und seine Kraft in sich: mit ihm ist das Reich in der Welt sichtbar geworden. Israel besaß es im Worte des Propheten: wer dem Bußruf des Johannes glaubt, geht damit ins Reich ein, 21, 32. Allein auch dem Propheten bleibt Gott und das Reich ein Jenseitiges und deswegen trägt sein Wort den Charakter der Verheißung, in Jesus ist Gott und das Reich diesseitig in der Welt gegenwärtig geworden und deswegen besitzt es die Gemeinde in der Person des Messias. Auch Jesu gegenüber bedarf's des Glaubens, wie dem Propheten gegenüber; allein dem Propheten gegenüber überspannt der Glaube die Kluft zwischen dem verheißenden Worte und der Wirklichkeit: er vertraut, daß Gott das Wort des Pro-

pheten wahr machen wird — Jesus gegenüber überbrückt der Glaube den Gegensatz zwischen Erscheinung und Wesen: er bejaht, daß in ihm der Messias und das Reich bereits gegenwärtig ist.

Nun wird aber durch die Art, in der das Reich kommt, und durch den Gegensatz Israels gegen dasselbe das Verhältnis des Reiches zu Israel und den Heiden in sein Gegenteil verkehrt. Die Völker kommen ins Reich und Israel wird hinausgestoßen, Matth. 8, 11 f.; vgl. Matth. 22, 1 ff. Diesen Übergang des Reiches von Israel auf die Heiden motiviert das Gleichnis Matth. 21, 33 ff. Es wird das Gegenteil dessen eintreten, was menschliche Sachkunde und Weisheit erwartet. Unter denen, die es als Kenner des göttlichen Wortes wissen müssen, gelten die Heiden als untauglich zu Trägern des Reiches: sie sind von den Sachverständigen verworfen. Aber wie ein von den Bauleuten verworfener Stein zum Eckstein gemacht wird, so macht Gott die von Israel verachteten Heiden zu Trägern des Reiches.[1])

Damit ist die Aussicht gegeben, daß sich die Besitzer des Reiches von Israel scheiden und in sich zu einer Gemeinschaft zusammenschließen werden, die Gemeinde Jesu, die ἐκκλησία.[2]) Gemeinde und Reich gehören eng zusammen. Aber niemals werden sie einander gleich gesetzt. Dagegen läßt eins der Worte Jesu über die Gemeinde das Verhältnis von Reich und Gemeinde erkennen, nämlich Matth. 18, 17 ff. Von der Ge-

---

[1]) So ist V. 42 zu deuten. Nämlich durch die Art, wie das Citat eingeführt ist, giebt es Jesus als ein Schriftwort, welches den Gedanken, den er im Gleichnis dargestellt hat, ausspricht. Zu einer Anwendung des Wortes auf Jesus gab der Zusammenhang keine Veranlassung. Die obige Auffassung wird auch durch die Fortsetzung in V. 43 bestätigt (V. 44 ist bekanntlich unecht): um deswillen (scil. dieses Schriftwortes) wird das Reich von euch zu den Heiden übergehen. Der Sinn dieser Verknüpfung ist derselbe wie die der Formel: γέγονεν ἵνα πληρωθῇ.

[2]) Da das Wort ἐκκλησία in religiöser Bedeutung gegeben war (vgl. Cremer s. v.) und der Gedanke sich in der angegebenen Weise an den Reichsgedanken anschließt, so liegt kein Grund vor, an der Echtheit der betreffenden Worte Jesu zu zweifeln.

meinde nämlich ist in V. 18 die Rede, denn von ihrem Urteil über den Bruder redet V. 17: „was ihr auf Erden bindet, das wird im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden löst, das wird im Himmel gelöst sein." Das Wort kann sich dem Zusammenhange nach nur auf die Bedeutung beziehen, die das Urteil der Gemeinde über den Bruder hat. In diesem handelt es sich nun darum, ob seine Sünde vergeben werden soll oder nicht. In dieser Frage ist die Gemeinde die letzte und höchste Instanz. Was sie auf Erden sagt, das soll im Himmel gelten. Hiernach kann das Lösen oder Binden nur das Vergeben und Behalten der Sünden bezeichnen. Nach dem Urteil der Gemeinde wird Gott die Sünden vergeben oder zurechnen. Die Verheißung bezieht sich nicht auf die Eschatologie, als wenn etwa gemeint wäre, daß im Endgericht Gott nach dem Urteil der Gemeinde verfahren werde. Dann wäre der Gegensatz, der die Aussage beherrschte, der von Gegenwart und Zukunft: nach dem gegenwärtigen Urteile der Gemeinde werde einst Gott handeln. Allein der Gegensatz, der hervorgehoben wird, ist der von Himmel und Erde. Durch diesen Gegensatz soll wie 9, 6 hervorgehoben werden, daß auf Erden geschieht, was Israel erst im Himmel erwartet. Die Bedeutung der Verheißung besteht gerade darin, daß bereits gegenwärtig geschehen soll, was Israel erst von der Eschatologie erwartet, Die futura der Verheißung beziehen sich auf diejenige Zukunft, in der die Gemeinde von der ihr gegebenen Macht Gebrauch machen wird. Die Verheißung besteht darin, daß im Himmel d. h. von Gott das Urteil der Gemeinde bestätigt werden wird. Im Himmel wird wahr gemacht werden, was die Gemeinde auf Erden beschließt. Gott wird den Bruder nach dem Urteil der Gemeinde behandeln.

Die Fortsetzung der Rede dient zur Erläuterung dieses Wortes. Es ist nur eine andere Seite[1]) derselben der Gemeinde gegebenen Macht, wenn dem gemeinsamen Gebet die Erhörung in schrankenloser Weise zugesagt wird. Wenn dieser absolute Besitz der göttlichen Gnade V. 20 damit begründet

[1]) Vgl. das πάλιν.

wird, daß Jesus in der Gemeinde ist, so zeigt sich's, daß der Reichsgedanke zu Grunde liegt: weil der König da ist, so ist das Reich da; wo Jesus ist, da ist Gott mit seiner Macht. Um Jesu willen macht Gott das Wort derer wahr, die zu ihm gehören. Das Verhältnis liegt genau ebenso, wie bei den Wundern Jesu: Jesus ist der Empfänger und Träger und deswegen der Vermittler der Macht Gottes. Die Eine Thatsache, deren beide Seiten V. 18 und 19 hervorheben, besteht eben darin, daß Gott seine Macht der Gemeinde absolut zur Verfügung, daß er nach ihrem Worte handelt, ihr Urteil und ihr Gebet erfüllt. Das Wort sagt also nicht mehr, als im Reichsgedanken enthalten ist. Es spricht eine notwendige Folge der Gegenwart des Reiches aus. Darin eben besteht die Gegenwart des Reiches, daß Gott dem Wort und der Bitte der Gemeinde seine Macht unbedingt zur Verfügung stellt. Weil das Himmelreich „auf der Erde" gegenwärtig ist, so wird es durch Menschenwort reell geöffnet und geschlossen und umgekehrt: darin, daß es durch Menschenwort wirklich geöffnet und geschlossen wird, besteht seine Gegenwart. Denn der Parallelismus von V. 18 und 19 zeigt, daß es sich in V. 18 so wenig als in V. 19 nur um ein *Urteil* Gottes handelt, so daß etwa gesagt wäre: wie die Gemeinde, so denke auch Gott über den Bruder. Vielmehr spricht V. 18 so gut wie V. 19 von einem Handeln Gottes „aus dem Himmel": was im Himmel geschieht, besteht in machtvollem reellen Handeln. Nach dem Urteil der Gemeinde *behandelt* Gott den Sünder, nach demselben stellt er ihm seine Macht zur Verfügung oder entzieht sie ihm d. h. er öffnet oder verschließt das Reich. Die Gemeinde aber versagt die Vergebung, indem sie den Sünder wie einen Heiden und Zöllner behandelt d. h. aus ihrer Mitte ausstößt. Wenn nun Gott hiernach das Reich öffnet oder verschließt, so bedeutet das eben, daß das Reich der Besitz der Gemeinde und nur der Gemeinde ist. Hiernach versteht sich das Verhältnis von Reich und Gemeinde. Es ist klar, daß beide Begriffe nicht gleich gesetzt werden. Das Reich ist das, was die Gemeinde konstituiert. Die Gemeinde hat das Reich und ist im Reich. Wer in der Gemeinde ist,

der ist im Reich und wer nicht in der Gemeinde ist, ist nicht im Reich.

Die Bedeutung, die hiermit der Gemeinde gegeben ist, erklärt sich aus dem Wesen derselben. Wo der Name, den man Jesus giebt, das, was man von Jesus bekennt, das einigende und verbindende Moment der Gemeinschaft ist, da ist Jesus gegenwärtig und da ist Gemeinde Jesu, V. 20. Die Gegenwart Jesu macht die Gemeinschaft zur Gemeinde und zieht sie ins Reich hinein: denn indem die Gemeinde das Reich besitzt und im Reiche ist, gehört sie zum Reiche. Wenn im Himmel wahr gemacht wird, was in der Gemeinde auf Erden erbeten wird, so besitzt damit die Gemeinde das Himmelreich. Sie genießt die Gaben Gottes, die das Ziel haben, die Erfüllung seines Willens zu wirken und gehört damit zum Reich. Die Gemeinde gehört in derselben Weise zum Reiche, wie etwa nach dem Worte Jesu die Patriarchen. Sie sind im Reiche, ihnen gehört das Reich. Wer bei Abraham, Isaak und Jakob ist, der ist im Reiche. So ist auch, wer in der Gemeinde ist, im Reiche: er steht im Besitz und Genuß der göttlichen Gnade und Gabe. Darum sind auch solche im Reiche, die nicht hineingehören und im Endgericht aus ihm entfernt werden, Matth. 13, 41. 47 ff. In diesen Worten werden Reich und Gemeinde keineswegs gleichgesetzt. Vielmehr ist auch hier das Reich der Besitz der Gemeinde: die für sie wirksame und sie begabende und gestaltende Macht und Güte Gottes. Im Besitz und Genuß derselben stehen alle, die in der Gemeinde sind. Deswegen kann von denen, die die Gesetzlosigkeit thun, gesagt werden: sie werden im Endgericht aus dem Reiche entfernt. Sie werden aus dem Bereich der begabenden Güte Gottes entfernt, wenn sie ihr Ziel an ihnen nicht erreicht hat.

Das Gleichnis vom Fischnetz will den Jüngern gerade diesen Anstoß heben und ihm gegenüber ihr Verhalten regeln. Hier wird das Reich dem ausgeworfenen Fischnetz verglichen. Wie ein Fischnetz ins Meer geworfen wird, so ist das Reich in die Welt gekommen. Auch hier ist das Reich keineswegs der Gemeinde gleichgesetzt, sondern gesagt ist, daß die Herrschaft Gottes, die in der Predigt Jesu und der Jünger wirkt,

Gute und Böse in ihren Bereich zieht. Die Gnade Gottes wirkt auf alle, die Verkündigung Jesu und der Jünger ergeht an alle und damit erfahren Gute und Böse die Wirkung der Macht Gottes an sich. Aber der Erfolg zeigt sich erst im Endgericht.

Ähnlich ist das Verhältnis von Reich und Gemeinde im Gleichnis von den Jungfrauen, Matth. 25, 1 ff. Auch hier sind Reich und Gemeinde nicht identifiziert, so wenig das Reich schlechthin mit zehn Jungfrauen verglichen ist, sondern dem durch die Hoffnung motivierten und gestalteten Handeln derselben wird das Reich verglichen. Die Hoffnung, die das Thun der Gemeinde regelt, zieht sie ins Reich.

Das Kommen des Reiches besteht also nicht in der Ausbreitung der Gemeinde, sondern im Kommen der Macht Gottes, die die Welt in die Art des Himmels hineinzieht. Nicht menschliches Wirken bringt das Reich, sondern allein Gott. Zu wem das Reich kommt, den zieht es in seinen Umkreis hinein, der gehört ins Reich: deswegen ist die Ausbreitung der Gemeinde allerdings Folge und Wirkung des Kommens des Reiches, sie gehört notwendig zum Kommen des Reiches.

Indem die Gemeinde das Reich hat, hat sie ewiges Leben, denn Reich und ewiges Leben gehören zusammen: wer im Reiche ist, hat ewiges Leben. Weil nun das Reich gegenwärtig ist, so ist auch ewiges Leben ein bereits gegenwärtig besitzbares Gut. Indem ewiges Leben als ein schon im Zeitlauf vorhandener Besitz angesehen wird, erhebt sich der Begriff über den Gedanken unbegrenzter Lebensdauer. In demselben Sinne giebt es für das Urteil Jesu im irdischen Leben solche, die tot sind, Matth. 8, 22. Durch Lebenserhaltung verliert, durch Lebensverlust gewinnt man das Leben, 16, 25. So gut in diesem Zusammenhange von einem Aufgeben des Lebens die Rede ist, die nicht bloß im Martyrium verwirklicht wird, so gut ist auch das Leben, welches damit gewonnen wird, ein gegenwärtiges. Es ist in der Gemeinschaft mit Gott, die das Reich bringt, vorhanden. Mit dem Reiche ist dem einzelnen ein Leben gegeben, das dem Zeit-

lauf entnommen ist: er nimmt teil an der Daseinsweise Gottes. Die Anschauung, die den Gedanken trägt, ist erkennbar. Wie die Evangelien im Zustand der Dämonischen die Gebundenheit unter das satanische Reich anschauen, Matth. 12, 29, so schauen sie das gegenwärtige ewige Leben ebenso wie das gegenwärtige Reich in Jesus. Die Gemeinschaft mit Gott, in der die That in Gott begründet ist und wieder zum Motiv der göttlichen Liebe wird, ist ewiges Leben. Das ewige Leben ist das individuelle Gut, wie das Reich der Besitz der Gemeinde. Wie mit dem ewigen Leben die jenseitige himmlische Lebensgestalt im einzelnen gegenwärtig geworden ist, so ist sie mit dem Himmelreich in der Welt gegenwärtig geworden. Denn das Reich ist im Himmel, und wenn die Welt in die Art des Himmels hineingezogen ist, wenn das Reich die Welt dem Himmel gleich gemacht hat, so ist die Welt zum Reich Gottes geworden. Die beiden Bitten: es komme dein Reich, und: es geschehe dein Wille wie im Himmel auf der Erde — bitten um dieselbe Sache. Wenn der Wille Gottes auf Erden sich so verwirklicht wie im Himmel, dann eben ist das Reich Gottes da. Wo es ist wie im Himmel, da ist das Himmelreich. Der Wille Gottes, der erfüllt werden soll, besteht keineswegs nur oder auch nur in erster Linie in dem Gebote Gottes, vielmehr ist das Gebet umfassender, es geht auf den ganzen Willen Gottes, wie er im Himmelreich verwirklicht ist. Das Gebet denkt vielmehr in erster Linie an den begabenden Willen Gottes und bittet darum, daß die Welt so werde, wie Gott sie haben will, so wie der Himmel eine Gestalt hat, die der Absicht Gottes entspricht. Wenn auch die Erde diejenige Gestalt gewinnt, die dem Willen Gottes gemäß ist, wenn der Mensch empfängt, was Gott ihm zugedacht hat, dann ist eben das Reich da. Zum Geschehen des Willens Gottes gehört natürlich auch die Erfüllung seiner Forderung. Allein so wie das Kommen des Reiches nicht als eine Unterwerfung der Welt gedacht wird, sondern als eine Begabung und Erlösung derselben, die den Zweck und Erfolg hat, daß der Wille Gottes gethan werde, so wird auch in dieser Bitte um das Kommen einer Weltgestalt gebeten, die dem gütigen Willen Gottes entspricht, wie

sie im Himmel ist. In dieser Weltgestalt wird dann der Wille Gottes von den Menschen gethan werden. Die Bitte entspricht der vorhergehenden inhaltlich durchaus. Dabei ist freilich der Wechsel des Ausdrucks nicht absichtlos. Es soll daran erinnert werden, daß das von Israel als Gabe Gottes erwartete Reich eben in der Verwirklichung des Willens Gottes besteht. Das höchste Gut des Menschen besteht darin, daß Gottes Wille sich durchsetzt. Eben deswegen gehört zum Reiche die Erfüllung des Willens Gottes durch den Menschen. Deswegen ist im Reichsgedanken der beherrschende und orientierende Gesichtspunkt nicht der des „höchsten Gutes". Der Reichsgedanke ist nicht nur ein Postulat, welches forderte, daß alle menschlichen Bedürfnisse erfüllt und Mängel ergänzt werden müßten, sondern er ist in der Gotteserkenntnis begründet. Dadurch wird er fest: der Wille Gottes muß geschehen. Das Urteil, daß mit der Durchführung des Willens Gottes der Welt das höchste Gut gegeben ist, schließt den Glaubensakt in sich.

Weil nur der gütige Wille Gottes und nicht der böse Wille des Menschen im Reiche gilt, so ist die Nähe des Reiches Bußmotiv. Deswegen wird auch das Gesetz Gottes in seinem ganzen Ernst bestätigt. Nicht darin besteht die Güte Gottes, daß er seinen Willen fahren läßt, sondern darin, daß er ihn durchsetzt. Nicht, was die Pharisäer lehren, verdirbt Israel, ausdrücklich wird ihre Autorität bestätigt: alles, was sie lehren, soll Israel thun, denn sie sitzen auf Moses Stuhl. Ihr Schade besteht darin, daß sie nicht thun, was sie sagen. Das Gesetz bleibt in vollem Umfange in Giltigkeit, bis Himmel und Erde vergeht. Dann ist auch seine Zeit zu Ende.[1]) Wenn Himmel und Erde vergangen ist, ist das Reich erschienen. Im Reiche gilt das Gesetz nicht mehr. Der Wille Gottes geschieht, ohne daß es des Gesetzes bedarf.

Deswegen verläuft der Gegensatz Jesu gegen die Schriftgelehrten und den Pharisäismus nicht in einer Kritik der Beschränktheit und Wertlosigkeit des Gesetzes. Diesen Stand-

[1]) ἕως κτλ. ist Zeitbestimmung, da ja im Reichsgedanken eben vorausgesetzt wird, daß Himmel und Erde vergeht, vgl. 24, 35.

punkt vertritt weder Matth. 5 noch Matth. 23. Matth. 5 wird das, was zu den Alten gesagt ist, nicht negiert, sondern erweitert: Jesus fordert mehr als das, was zu den Alten gesagt ist. Matth. 23 wird das Gesetz der Pharisäer bestätigt: alles, was sie sagen, soll geschehen, V. 3; das eine soll man thun und das andere nicht lassen, V. 23. Durch die innere Reinheit wird die äußere nicht überflüssig gemacht, sondern erreicht, V. 26.

Niemals wird das Gesetz als mangelhaft oder äußerlich verworfen. Vielmehr ist die Freiheit vom Gesetz, wo sie ausgesprochen wird, ganz anders begründet. Die Jünger brauchen nicht zu fasten. Aber nicht, weil das Fasten eine Thorheit ist, sondern weil sie die Genossen des Bräutigams sind. Dem Bilde liegt der Reichsgedanke zu Grunde. Das Reich ist der Hochzeitsfeier vergleichbar. Weil sie zu Jesus gehören, so brauchen die Jünger nicht zu fasten. Weil der König und das Reich da ist, hört das Fasten auf für die, die zu ihm gehören, Matth. 9, 15.

In ganz gleicher Weise wird die Freiheit dem Sabbathgebot gegenüber begründet, Matth. 12, 3 ff. Das Sabbathgebot wird nicht als thörichte Ceremonie bekämpft. Es ist auch nicht von Werken der Not am Sabbath die Rede. Die Berufungen auf alttestamentliche Beispiele sollen das Recht der Jünger nicht begründen, sondern nur zeigen, daß es ein Handeln am Sabbath giebt, das ohne Schuld ist. Jesus und seinen Jüngern stehen David und seine Genossen gegenüber: weil sie Davids Genossen waren, so war ihr Thun keine Sünde. Was die Priester am Sabbath im Tempel thun, ist keine Sünde, eben weil's am Tempel geschieht. So ist nicht überhaupt das Handeln am Sabbath keine Sünde, sondern was beim Menschensohn geschieht, der mehr ist, als der Tempel, unter seinen Augen und durch ihn veranlaßt, das ist keine Sünde, eben weil er der Menschensohn ist. Denselben Gedanken spricht das Wort über die Tempelsteuer aus. Sie wird nicht überhaupt verworfen, etwa weil es sich hier nur um ein kultisches, nicht um ein ethisches Gebot handelte. So gut die Fremden den Königen Steuer zahlen müssen, so gut muß

Israel die Tempelsteuer entrichten. Jesus und die, die zu ihm gehören, sind davon frei, weil sie Gott gegenüber die Stellung von Söhnen einnehmen. Die Freiheit vom Gesetz ist nichts Selbstverständliches und Allgemeingiltiges, sondern wo der Sohn und das Reich ist, da ist der König zum Vater geworden und deswegen ist die Freiheit vom Gesetz da, Matth. 18, 25 f.

Mit der Zeit des Gesetzes ist auch die Zeit der Rabbinen vorbei. In der Jüngergemeinde nimmt niemand den andern gegenüber die Stellung eines Lehrers und Herrn ein. Auch die Begründung dieses Verbotes ist charakteristisch. Den Jüngern ist der Rabbinentitel deswegen untersagt, weil sie in dem Christus den einzigen Lehrer haben.

Indem das Reich in verborgener Gestalt in der Welt gegenwärtig ist, besitzbar, obgleich noch nicht erschienen, gegenwärtig, obgleich noch nicht sichtbar, steht die Gemeinde nicht nur im Reiche, sondern auch in der Welt. Weil nun Reich und Welt im Gegensatz zu einander stehen, so besteht eine Spannung zwischen Besitz und Lage der Gemeinde. Ihrem verborgenen Besitz widerspricht ihre äußere Lage. Der Gedanke macht genau dieselbe Voraussetzung, die für die Reichshoffnung Israels nachgewiesen ist. Israel erwartet das Reich, weil der Weltlauf Gottes Willen nicht verwirklicht. Die Welt hat nicht die Gestalt, die Gott haben will. Deswegen wird Gott die Welt erneuern. Weil aber der Weltlauf dem Willen Gottes zuwider läuft, so sind die, die Recht haben, die Gedrückten und Elenden. Und umgekehrt: die, die von der Welt nichts zu erwarten haben, sind genötigt, sich an Gott zu halten. Indem das Reich nun in verborgener Art gegenwärtig ist, wird die gedrückte Lage der Gerechten nicht aufgehoben. Dadurch kommt in die Lage der Besitzer des Reiches ein Widerspruch. Zu solchen, die das Reich haben, kann die Welt nur in Gegensatz stehen und umgekehrt: wer das Reich besitzt, tritt damit in Gegensatz zur Welt. Diese widerspruchsvolle Lage der Besitzer des Reiches drücken zahlreiche Worte Jesu aus, die den Anschein der Paradoxie haben.

Hierher gehören zunächst die Seligpreisungen. Die Selig-

preisungen sind keineswegs in einem zukünftigen Besitz begründet. Das Reich gehört denen, denen die Worte gelten. Die Seligkeit, von der geredet wird, ist eine gegenwärtige: sie sind selig, selbst wenn die Verheißung eschatologisch ist. Auch in diesem Falle handelt es sich nicht nur um Hoffnung. Was am Ende der Tage als ihr Besitz offenbar werden wird, das gehört ihnen bereits gegenwärtig, deswegen gilt der Makarismus bereits gegenwärtig. Der dargestellte Zusammenhang erklärt es, wie gerade den unter dem Druck der Welt Leidenden das Reich verheißen werden kann. Denn die Seligpreisung gilt keineswegs denen, die am Geiste arm sind, oder sich arm fühlen, oder denen, die an den Gütern des geistigen, innerlichen Lebens arm sind, sondern das Wort bezeichnet die, die den Druck der Welt in ihrem Geiste fühlen, die durch den Druck, unter dem sie stehen, innerlich leiden.[1]) Der Makarismus gilt also überhaupt den Gedrückten, nicht nur deswegen, weil vorausgesetzt wird, daß sie unrecht leiden, sondern weil der Umstand, daß die Welt ihnen nichts bietet, sie nötigt, ihre Hoffnung auf das Reich zu setzen. Wie die dargestellte Reichshoffnung des Volkes ergiebt, sind sie es, die auf das Reich hoffen. Und weil ihre gedrückte Lage sie dazu treibt, auf das Reich zu hoffen, so erhalten sie dasselbe. Das Reich setzt den Defekt in ein Motiv der Hoffnung um, und deswegen ist derselbe für Gott ein Motiv, das Reich zu verleihen. Damit wird gerade der Mangel zum Grunde des Reichsbesitzes. So wenig man ein Recht hat, diese Seligpreisung auf die innerlich Armen zu beschränken, so wenig darf man den Makarismus, der den Trauernden gilt, auf die Büßenden beschränken. Wie das Reich nicht bloß in Sündenvergebung besteht, so bezieht sich auch dieser Makarismus nicht nur auf die, die um ihrer Sünden willen trauern, sondern auf alle Trauer. Denn vom Reiche ist auch in diesem Worte die Rede: die παράκλησις τοῦ Ἰσραήλ erwartet der, der auf das Reich hofft, Luk. 2, 25. Gerade die Trauer ist ein Motiv, auf die παράκλησις τοῦ Ἰσραήλ zu warten. Von derselben Voraussetzung geht

[1]) Vgl. Cremer s. v. πτωχός, besonders s. v. πραΰς.

der Makarismus über die Dulder aus. Er denkt weniger an die geduldig Handelnden als an die geduldig Leidenden, an die Dulder, die leiden, ohne zu widerſtreben.[1]) Ihnen gehört das Reich wie den Verfolgten, denen, zu denen die Welt im Gegenſatz ſteht.

Die Worte Jeſu an den Täufer, Matth. 11, 4 ff., ſowie das Zeugnis, Luk. 4, 18 ff., beſtätigen dieſe Beobachtung. Zu den Zeichen der Gegenwart des Reiches gehört nicht nur die Macht, auf die die Worte hinweiſen, ſondern die Thatſache, daß ſie den Elenden zu gute kommt. Indem den in der Welt Leidenden geholfen wird, offenbart es ſich, daß eine Macht „aus dem Himmel" eingegriffen hat, daß Gott König geworden iſt. So wenig die Kranken, von denen die Worte reden, bildlich zu deuten ſind, ſo wenig die πτωχοί. In demſelben Sinne, in dem die Erwartung Israels als Hoffnung der Bedrückten bezeichnet wird, iſt auch in dieſem Worte von den Armen die Rede. Gerade darum iſt im Wirken Jeſu die Erfüllung der Verheißung erkennbar.

Weil das Reich in verborgener Geſtalt gegenwärtig iſt, ſo wird die Spannung zwiſchen Reich und Welt durch das Kommen des Reiches nicht gelöſt, ſondern ſie wird in die Lage der Empfänger des Reiches hineingetragen. Darum ſtellt der Gegenſatz zwiſchen Reich und Welt auch Aufgaben. Wer das Reich beſitzen will, muß imſtande ſein, auf ſein Recht zu verzichten und unrecht zu leiden, Matth. 6, 38 ff. Er muß ſich vom Wege der großen Menge abſondern und allein gehen, 7, 13 f. Er muß an der Heimatloſigkeit des Menſchenſohnes teilnehmen können, 8, 20. Der Jünger muß auf den Widerſtand der Welt gefaßt ſein, 10, 17 ff. und zwar wird dieſer Gegenſatz die engſte natürliche Gemeinſchaft trennen, 10, 21. 34 ff., deswegen muß er's vermögen, auf die nächſte Gemeinſchaft zu verzichten, 10, 37; 19, 29. Um das Reich zu gewinnen, muß er alle anderen Güter aufgeben können, 13, 44 ff. Wenn der Eingang ins Reich gefährdet iſt, ſo muß er ſich mit rückſichtsloſer Energie von jeder Verſuchung zur Sünde völlig

[1]) Vgl. Cremer s v.

ſcheiden, 5, 29; 18, 8 f.[1]) So ſehr es betont wird, daß die Ehe dem Willen Gottes entſpringt, ſo wird doch geſagt, daß es ſolche giebt, für die die völlige Überwindung der Sinnlichkeit eine ſubjektive Notwendigkeit für den Empfang des Reiches iſt, 19, 12.[2]) Wen das Geld an der Welt feſt und von Jeſus fern hält, der muß alles aufgeben, um Jeſu folgen zu können, 19, 21.

Auf einen umfaſſenden Ausdruck iſt dieſe Forderung Matth. 10, 38 f.; 16, 24 gebracht, an letzterer Stelle im Zuſammenhange mit der Leidensweisſagung. Die Notwendigkeit, die Jeſu Leben zu einem ſolchen Ende führt, beherrſcht auch das Leben der Jünger. Wer alſo Jeſu folgen will, dem darf die Erhaltung ſeines eigenen Ich nicht der Endzweck ſein, dem alles Thun als Mittel dient. Dem Ziel, beim Chriſtus zu bleiben, muß er auch das Intereſſe an der Lebenserhaltung unterordnen. Wie der Gerichtete das Kreuz, an dem er getötet werden ſoll, ſelbſt trägt, ſo muß der Jünger den Gegenſatz der Welt, der ihm aus der Zugehörigkeit zum Chriſtus erwächſt, willig auf ſich nehmen. So erfolgt vermöge des Gegenſatzes der Welt gegen das Reich durch den vertrauenden Anſchluß an den Chriſtus die Löſung von dem ſelbſtſüchtigen Hängen am eigenen Ich und Leben. Indem aber der Jünger von ſich ſelbſt gelöſt iſt, iſt er auch von der Welt gelöſt. Denn nur der, für den das eigene Ich, ſein Recht und ſein Genuß das Ziel alles Strebens iſt, trachtet nach Genuß und damit nach der Welt.[3]) Niemals wird der Verzicht als Selbſtzweck

---

[1]) Der Geſichtspunkt, der die Wahl des Bildes beſtimmt, iſt nicht der, daß ſelbſt die wertvollſten Güter aufgegeben werden müßten, ſondern der, daß alles, was den Reiz zur Sünde vermittelt, abgeſtoßen werden ſolle. Deswegen ſind als Beiſpiele Glieder des Leibes gewählt.

[2]) Die Beziehung auf die Arbeit für das Reich iſt eingetragen, es handelt ſich um den Empfang des Reiches.

[3]) So verſteht ſich das begründende Verhältnis von V. 26 zum vorhergehenden Gedanken. Das Gewinnen der Welt kommt als die höchſte Form des Lebensgenuſſes in Betracht. Daraus ergiebt ſich, daß nicht bloß von einer Flucht vor dem Martyrium die Rede iſt. Wem die Lebenserhaltung und der Lebensgenuß in dem Maße gelingt, daß er die ganze Welt gewinnt und genießt, dem hilft das doch nicht. — Die Welt

gefordert. Das positive Ziel ist stets der Anschluß an Jesus, der Reichsbesitz. Dieser positive Besitz fordert den Verzicht nicht nur, sondern ermöglicht ihn auch. Wenn das Sorgen verboten wird, so wird damit die That nicht stille gestellt. Weil der Jünger nach dem Reiche trachten soll, soll er nicht für Nahrung und Kleidung sorgen; weil er Schätze im Himmel sammeln soll, soll er nicht Schätze auf Erden sammeln; weil er Gott dient, soll er dem Geld nicht dienen; weil Gott ihm recht giebt, kann er von der Welt unrecht leiden. Weil er die kostbare Perle empfängt, so kann er alles übrige fortgeben. In Jesus selbst liegt die Geistesmacht, die imstande ist, den Jünger an sich zu halten und damit von der Welt zu lösen. Lebensverlust um seinetwillen ist Lebensgewinn. Solche, die auf sich selbst, auf ihr Recht, ihren Genuß und ihr Leben verzichten, sind es, denen Gott das Leben giebt. Indem sie nun, was sie sind und haben, nicht durch sich selbst sind, sondern durch einen Verzicht auf sich selbst, der für Gott zum Motiv der Begabung wird, ist Gott zum König geworden, zu dem ihr Leben gestaltenden Herrn. Gerade dadurch, daß Verzicht und Verlust es ist, was den Gewinn bedingt, wird Gott zum König und umgekehrt: weil Gott König ist, so wird der Lebensverlust um Jesu willen zum Lebensgewinn. Und weil das Himmelreich in verborgener Gestalt gegenwärtig ist, so ist sichtbar im gegenwärtigen Erfahrungslauf der Welt nur der Verlust.

Indessen die Thatsache, daß das Reich unsichtbar gegenwärtig ist, bringt nicht nur in die äußere Lage der Gemeinde eine Spannung. Der Reichsbesitz steht nicht nur im Gegensatz zur äußeren, sondern auch zur inneren Erfahrung. Die Welt steht nicht bloß außerhalb der Gemeinde und ihr gegenüber. Auch die Gemeinde und der Jünger gehört zur Welt, steht in der Welt und hat teil an der Art der Welt. Er steht nicht

---

kommt nicht als das mögliche ἀντάλλαγμα für die Seele in Betracht. Vielmehr sagt 26ª: was hilft ihm der höchste Lebensgenuß, der Genuß der ganzen Welt, wenn er die Seele verliert. 26ᵇ: wenn sie einmal verloren ist, so ist sie nicht wiederzugewinnen. Beim Verlust der Seele ist an den Verlust im Gericht gedacht, sonst würde V. 27 die Warnung vor demselben nicht begründen.

etwa äußerlich in der Welt und innerlich im Reiche, sondern er steht einerseits ganz in der Welt, andrerseits ganz im Reiche. Das trägt einen Widerspruch hinein auch in die innere Erfahrung, die die Gemeinde in sich, der Jünger an sich macht. Auch hieraus erklären sich zahlreiche paradoxe Worte Jesu. Er kam nicht, Gerechte zu rufen, sondern Sünder, Matth. 9, 13. Das Wort spricht von dem Ruf ins Reich. Nach dem Urteil der Synagoge gehört das Reich den Gerechten. Das Wort Jesu ruft diejenigen, die der Welt angehören, ins Reich. Der offenkundige Thatbestand ihres Lebens macht sie zu Sündern und trotzdem gehört ihnen das Reich und damit die Gerechtigkeit. Denn wen Gott ins Reich versetzt, für den tritt er ein, der ist gerecht. Sie sind in der Welt und im Reiche, Sünder und Gerechte. Ebenso heißt es Matth. 21, 31: Die verkommenen Menschen gehen den Pharisäern voran ins Reich ein. Nicht die Inhaber der Ladung, sondern die von den Straßen Hereingeholten nehmen am Hochzeitsmahle teil, 22, 10. Dasselbe Urteil spricht der Makarismus 5, 6 aus. Das Reich wird nicht denen zugesprochen, die voll sind von Gerechtigkeit, sondern denen, die der Gerechtigkeit bedürfen, denen der Mangel der Gerechtigkeit zum Motiv des Verlangens und Trachtens nach ihr wird. Das Hungern und Dursten nach Gerechtigkeit ist keineswegs als der anfängliche Zustand gedacht, der durch den Reichsbesitz beendet wird. Denn die Seligpreisung gilt denen, die sich nach Gerechtigkeit sehnen ja gerade, weil sie das Reich bereits besitzen. Die Sehnsucht nach Gerechtigkeit und der Reichsbesitz fallen zusammen. Auch auf diesem Gebiete hebt der Reichsbesitz die bestehende Spannung nicht auf. Durch die Sehnsucht nach Gerechtigkeit ist nicht nur der anfängliche Empfang, sondern der dauernde Besitz der Gemeinde begründet. Das liegt natürlich nicht am Mangel an sich, sondern daran, daß gerade der Mangel an Gerechtigkeit, der zum Motiv der Sehnsucht wird, für Gott der Grund ist, das Reich zu geben. Der Makarismus denkt die Sehnsucht nach Gerechtigkeit und den Besitz des Reiches gleichzeitig. In demselben Menschen besteht nebeneinander der Hunger nach Gerechtigkeit und der Reichsbesitz,

weil er einerseits in der Welt ist, die immer wieder einen Mangel an Gerechtigkeit in ihm begründet, und andrerseits im Reiche. Dieser Zwiespalt wird zum Motiv eines sich immer neu von der Welt ab- und dem Reich zuwendenden Willensaktes. Darin, daß das Reich den nach Gerechtigkeit Hungernden beigelegt und den Gerechten versagt wird, spricht sich aus, daß es ein immer erneutes Verlangen nach Gerechtigkeit begründen will. Um deswillen herrscht Freude im Himmel nicht über die Gerechten, sondern über die Sünder, die umkehren, Luk. 15. Sie erfahren die Gnade Gottes in ihrer ganzen Macht und Freundlichkeit. Dem gefallenen Sünder erscheint die Gnade Gottes nicht nur mächtiger, sondern ihm geht Gott objektiv freundlicher und gnädiger nach als dem Gerechten. Der Gedanke wird auch durch das Gleichnis Matth. 20, 1—16 erklärt. Das Gleichnis soll den Gedanken verständlich machen, daß letzte die ersten und erste die letzten sein werden. Dieser Gedanke schließt sich an die den Jüngern gegebene Verheißung einer Herrenstellung im künftigen Reiche an. Dieser Verheißung wird dadurch ein Gegengewicht gegeben, daß gesagt wird, viele letzte würden es sein, die die ersten sein würden d. h. die jene den Jüngern verheißene Ehrenstellung einnehmen würden. Das folgende Gleichnis würde nicht diesen Gedanken erläutern, wenn es nur sagen sollte, daß trotz der verschiedenen Leistungen der Lohn der gleiche sei. Allerdings hebt das Gleichnis hervor, daß alle Arbeiter trotz der verschiedenen Größe der Leistungen denselben Lohn erhalten. Darin aber liegt keine Ungerechtigkeit gegen die ersten, sondern nur Güte gegen die letzten Arbeiter. Wenn der Herr allen dasselbe giebt, so giebt er nicht den ersten zu wenig, sondern nur den letzten zu viel. Und daß der Herr ein Recht hat, gütig zu sein, ist darin begründet, daß es sein Eigentum ist, mit dem er belohnt. Aus seiner Macht über sein Eigentum ergiebt sich sein Recht, gütig zu sein. Allein hiermit ist das Wort V. 16 noch nicht erläutert, daß so, wie in diesem Gleichnis beschrieben, Letzte Erste und Erste Letzte werden. Dieses Wort erklärt vielmehr den absichtsvoll erzählten Befehl des Herrn V. 8, mit der Auslöhnung bei den letzten anzufangen. Hier werden sie zu den ersten und die

ersten zu den letzten gemacht. Die ersten sollen mit besonderer Güte und Freundlichkeit behandelt werden. Der Gedanke findet seinen großartigsten Ausdruck im Gleichnis von den beiden Söhnen, Luk. 15. Auch diese Erzählung soll wie die vorhergehenden das Wort V. 7 veranschaulichen, daß man sich im Himmel mehr freut über einen Sünder, der Buße thut, als über Gerechte, die der Buße nicht bedürfen. Die jüdische Reichshoffnung sagt das Gegenteil: auch die Sünder, die Buße thun, werden ins Reich aufgenommen, aber besondere Ehre genießen sie nicht. Auf den entgegengesetzten Gedanken läuft diese Erzählung hinaus. Das zeigt der Schluß, der das eigentliche Ziel des Gleichnisses ist. Der Anstoß, der erklärt werden soll, ist der, daß die Wiederkunft des verlorenen Sohnes dem Vater mehr Freude macht, als das langjährige Dienen und Bleiben des anderen. Weil dies der Punkt ist, der erklärt werden soll, so bilden die Worte des Vaters das deutende Schlußwort. Der gehorsame Sohn wird nicht geschädigt: denn er ist allezeit beim Vater und ihm gehört des Vaters ganzes Gut. Frohlocken aber und fröhlich sein[1]) muß man über den anderen Sohn, weil er verloren war und wiedergefunden ist. Über den bekehrten Sünder herrscht größere Freude als über den Gerechten — diese gewaltige Paradoxie will das Gleichnis erklären. Der Gedanke ist keineswegs so begründet, daß der Verlorene einer größeren Gnade bedarf, sondern er erklärt sich aus dem dahinter liegenden Gottesgedanken, und ordnet sich in den Reichsgedanken ein. Je mehr der Mensch in der Welt ein letzter ist, um so mehr ist er auf die Gnade und Gabe Gottes angewiesen, desto größer ist die Gabe Gottes an ihn und desto höher steht er im Reiche. Dem Sünder steht Gott deswegen näher, weil an ihm seine souveräne königliche Macht zur Offenbarung kommt. Wenn Sünder es sind, die das Reich erhalten, so sind sie vollständig von Gott abhängig, so gehört Gott allein die Ehre und er ist der König. Je mehr der Mensch, was er ist und hat, allein der freien Gnade Gottes

[1]) εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι ὅδει steht betont an der Spitze im Gegensatz zu dem, was dem ersten Sohne gebührt.

verdankt, desto mehr wird Gott als König offenbar. Sündern gegenüber ist er allein der Herrschende und Gebende. Hierin erfüllt sich das Merkmal der Reichshoffnung Israels, daß Gott allein groß ist an jenem Tage.

Die Spannung besteht nicht nur zwischen der äußeren Erscheinung und dem Innenleben — auch für sein eigenes Bewußtsein ist der Jünger ein letzter, auch seinem Innenleben steht die Reichsgabe fern — sie ist nicht seine eigene, ihm persönlich eingepflanzte Macht, sondern Königsmacht Gottes, die ihm nur in der glaubenden Zuwendung zu Gott gehört.

Denselben Gedanken spricht das Wort über die Kinder aus, Matth. 18, 3 ff. Auch dies Wort ist eine Antwort auf die Frage der Jünger nach der Größe im Reiche. Verzicht auf Größe ist Größe im Reiche. Je weniger der Jünger durch sich selbst ist, je mehr er darauf verzichtet, durch sich selbst, durch seine eigene Aktivität etwas zu sein, je mehr er also wie ein Kind unfähig zum Wirken ist, desto größer ist er im Reiche. Die Ohnmacht und Schwäche wird zum Motiv des vertrauenden Anschlusses an Gott und damit zur Bedingung der Größe im Reiche. Die Antwort Jesu ist auch hier paradox. Reich ist Macht, und wer nach Größe im Reiche verlangt, der verlangt nach einer Machtstellung. Durch Verzicht auf Macht, durch die Selbsterniedrigung, die sich als hilfsbedürftig und schwach erkennt, wird der Jünger groß, denn Reich Gottes ist Macht Gottes. Gott und nicht der Jünger ist der Träger der Macht, die das Reich giebt. Deswegen kann gerade der Kleine groß sein.

Der Gegensatz des Reiches gegen die Welt zeigt sich auch in der Erkenntnis des Reiches. Unmündige sind es, denen das Reich geoffenbart ist, während es Weisen und Verständigen verborgen ist, Matth. 11, 25. Und zwar ist das eine Ordnung, für die Jesus Gott preist: denn auch in diesem Verhältnis zeigt sich, daß Gott König ist. Wenn nicht Weise, sondern Unmündige das Reich erkennen, so offenbart sich darin, daß die Erkenntnis des Reiches nicht aus dem Menschen stammt oder von ihm abhängt, sondern völlig unabhängig vom Menschen

allein im souveränen Willen Gottes begründet ist. Daß Gott der König ist, offenbart er so, daß er denen Erkenntnis giebt, die für die Welt einfältig sind, während er sie denen versagt, die in der Welt weise sind.

Ebenso erklärt sich das Wort Matth. 20, 25 ff. Das zeigt sich schon darin, daß auch dieses Wort sich auf die Bitte um eine besondere Machtstellung im Reiche bezieht. Dem gegenüber weist Jesus auf den den Weltreichen entgegengesetzten Charakter des Himmelreiches hin. In den Weltreichen herrscht man durch Vergewaltigung und Unterjochung der Untergebenen. Wer aber im Gottesreiche groß sein will, der soll Diener sein, und wer der erste sein will, der soll Knecht sein. Im Himmelreich wird man durch Dienen zum Herrn. Die Gegenüberstellung zeigt, daß durch Diener ein Verhalten bezeichnet wird, welches dem gewaltsamen Unterjochen der Weltherrscher entgegengesetzt ist. Es liegt im Wesen des Gottesreiches, daß der Jünger in ihm nicht dadurch herrscht, daß er gewaltsam unterwirft. Wie der Messias als der Menschensohn auftritt und das Reich in unscheinbarer Form gegenwärtig ist, wie der Jünger es durch Erniedrigung empfängt, so wird er auch in ihm ein Herr durch Dienen. Im Gottesreiche läßt der Herr sich nicht aufwarten oder für sich arbeiten, sondern zum Herrn wird er dadurch, daß er die Seinen bedient. Der Ausdruck schließt also durch den Gegensatz, in den er gestellt ist und durch das Bild, das ihm zu Grunde liegt, den Gedanken des Verzichtes auf Machtübung und des Bedienens der andern in sich. Die Herrenstellung liegt nicht in der Erniedrigung an sich, sondern sie liegt nur deswegen in ihr, weil Gott handelnd eingreift: Gott ist es, der die Herrscherstellung giebt, V. 23. Die Erniedrigung wird für Gott ein Motiv, den Jünger zum Herrn zu machen.

Weil das Reich nicht in der Form kommt, daß die Welt unterworfen wird, sondern als Gabe und zwar als Gabe an Bedürftige, so wird der Jünger zum Herrn d. h. zu einem solchen, der das Reich giebt, ins Reich bringt, nicht durch gewaltsames Auftreten, sondern durch ein Begaben und Bedienen der andern, der einen Verzicht auf Machtübung in sich

trägt. Wie Gott durch Begabung der Bedürftigen zum König wird, so wird der Jünger durch Bedienen zum Herrn.

Diese Regel wird in dem Worte auch auf den Lebenslauf Jesu ausgedehnt. Das Wort zeigt deswegen den Zusammenhang dieses Gedankens mit dem Urteil Jesu über die Bedeutung seines Todes. Der Zusammenhang gestattet also einen Einblick in die Beziehung zwischen der Reichsgabe und dem Tode Jesu. Denn das folgende Wort Jesu über seinen Tod muß mit Rücksicht auf den dargelegten Zusammenhang verstanden werden. Dies zeigt schon die Verknüpfung des Ausspruches mit dem vorhergehenden Worte. Matth. 20, 28 ὥσπερ „wie denn" sagt nicht nur, daß jenes in gleicher Weise wie dieses geschehe, sondern bedeutet, daß aus demselben Grunde, um deswillen der Menschensohn dienen muß, auch die Jünger dienen müssen. Die Verbindung Mark. 10, 45 καὶ γάρ „denn auch" sagt, daß jene Regel dem Jünger gelte, weil sie Jesu gilt. Der Jünger wird dienend zum Herrn, denn auch der Menschensohn kam nicht, um bedient zu werden, sondern um zu dienen. Der Menschensohn ist der König des Reiches, er kommt, um sich zum König zu machen. Aber er wird nicht wie die Herrscher der Welt dadurch zum König, daß er die Seinen vergewaltigt, sondern dadurch, daß er sie bedient: wen er bedient, dessen König ist er. Das Wort enthält auch hier dieselben Momente, wie in seiner Anwendung auf die Jünger: den Gegensatz gegen unterwerfende Machtübung und das begabende Bedienen. Wenn nur hinzugefügt wird: καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν, so wird damit die Hingabe seiner Seele im Tode als Fortsetzung d. h. als Abschluß und Durchführung seiner dienenden Haltung bezeichnet. Die dienende Haltung, die er im Leben beobachtet hat, führt er in seinem Tode durch. Auch sein Tod ist διακονία, Verzicht auf Machtübung, Dienst. Der Gedanke wird durch den Zusatz λύτρον ἀντὶ πολλῶν erläutert. λύτρον bezeichnet das Lösegeld, den Kaufpreis,[1]) um welchen etwas

[1]) Vgl. Cremer s. v. Meyer-Weiß zu Mark. 10, 45. Dies ist diejenige Bedeutung, die an allen alttestamentlichen Stellen paßt, in denen sich λύτρον oder λύτρα findet. Lev. 19, 20 Kaufpreis für Unfreie, 25, 24

aus seiner Verhaftung losgekauft und in den Besitz des Käufers gebracht wird. Hiernach sagt also der Ausdruck, daß Jesus in seinem Tode seine Seele als Lösepreis für viele giebt, als ein Lösegeld, durch welches er viele loskauft und in seinen Besitz bringt. In dieser Bedeutung ist sein Tod der Abschluß und die Durchführung seiner dienenden, auf Vergewaltigung verzichtenden Haltung, durch welche er vielen einen Dienst leistet. Durch dieses Dienen aber, welches mit seinem Tode endet, macht er sich zum König. Deswegen werden die Jünger durch Dienen zu Herren, weil Jesus dienend und sterbend zum König des Reiches wird. So ordnet sich die Bedeutung jenes erläuternden Zusatzes in den Gedanken ein: sein Tod ist der Preis, um den er die vielen in seinen Besitz bringt, um den er ihr König wird, sie sich für sein Reich erkauft. So versteht sich auch der Gedanke des Loskaufs, der in λύτρον liegt: indem er die vielen für sein Reich kauft, kauft er sie los aus dem Tode, denn nur im Reiche ist Leben. Wer nicht im Reiche ist, der verliert seine Seele und ist im Tode. Auch in

---

die Einlösungssumme für ein Stück Land, V. 51 ff. das Lösegeld, für das ein unfrei Gewordener sich loskauft. Num. 3, 46 ff.; 18, 15 vom Lösegeld für die Erstgeburt. Jes. 45, 13 von dem Lösegeld, durch welches jemand aus der Gefangenschaft losgekauft wird. — Diese Bedeutung trifft auch in den Stellen zu, in denen λύτρον Übersetzung von כֹּפֶר ist. Exod. 21, 30 Lösegeld, durch welches jemand sein verwirktes Leben einlöst. 30, 12 ff. wird die Kopfsteuer so genannt, weil durch dieselbe das Volk von göttlicher Strafe losgekauft und sein Leben gedeckt wird (V. 12. 16). Num. 35, 31 f. wird untersagt, daß ein Mörder durch ein Lösegeld von der Todesstrafe befreit wird. Prov. 6, 35 durch kein Lösegeld kann sich der Ehebrecher von der Bestrafung durch den Beleidigten loskaufen. 13, 8 wird der Reichtum Lösegeld genannt, weil der Reiche durch denselben sein Leben schützen kann.

Nicht nur in denjenigen Worten, in denen λύτρον Übersetzung von כֹּפֶר ist, sondern an allen Stellen bezeichnet es nicht einfach die Kaufsumme, sondern das Lösegeld. Es handelt sich an allen Stellen nicht nur um einen Kauf, sondern um einen Loskauf aus einer Verhaftung oder Verpflichtung. Es liegt also beim Gebrauch von λύτρον nicht nur der Gedanke vor, daß der Käufer etwas in seinen Besitz bringt, sondern es liegt stets auch darin, daß er es aus einer Verhaftung loskauft, auch Lev. 25, 24.

diesem Gedanken ist Gott als der Geber des Reiches gedacht; Gott ist's, der Jesu das Reich giebt und ihn zum König macht. Wie Gott die Jünger um ihres Dienens willen zu Herren erhöht, so macht er Jesum um seines Dienens und Sterbens willen zum König des Reiches. Um seiner dienenden Haltung willen giebt Gott ihm die vielen zum Besitz oder den vielen durch Jesum das Reich.

In dieselbe Verbindung wird Luk. 19, 12 der Tod Jesu mit dem Reiche gebracht. Hier wird der Tod Jesu unter dem Bilde eines vornehmen Mannes dargestellt, der fortging, um sich Königsherrschaft zu gewinnen und der dann (V. 15) als König zurückkehrt. Also auch in diesem Gleichnis hat der Tod Jesu das Ziel und den Erfolg, ihn zum König des Reiches zu machen.

Der Zusammenhang zwischen der Messianität und dem Tode Jesu tritt indessen schon in den Leidensweissagungen hervor. Die Evangelisten heben ausdrücklich hervor, daß sich die erste Leidensweissagung an die Bestätigung des messianischen Bekenntnisses anschloß. Nachdem die Jünger erkannt haben

---

Übrigens liegt auch an den Stellen, an denen die LXX כֹּפֶר nicht durch λύτρον übersetzen, die Bedeutung des Lösegeldes vor, durch welches etwas aus einer Verhaftung losgekauft wird. Jes. 43, 3 bezeichnet כֹּפֶר den Kaufpreis, um den Israel aus der Herrschaft Babels befreit wird; Prov. 21, 18 den Preis, um den ein anderer aus einem Verhängnis befreit wird. Diese Bedeutung liegt auch zu Grunde, wenn an Bestechung gedacht wird, 1. Sam. 12, 3; Amn. 5, 12; Job. 36, 18: Das Lösegeld, um welches der Richter von der erwirkten Strafe befreit.

Hiernach kann nun ἀντὶ πολλῶν nicht zu δοῦναι gehören, denn sollte dies bedeuten, daß Jesus seine Seele giebt, anstatt daß viele sie geben, so ist dagegen zu bemerken, daß im ersten Gliede dem Tode der Charakter der Freiwilligkeit, im zweiten der der Unfreiwilligkeit wesentlich wäre. Es würde also wohl im ersten, aber nicht im zweiten Gliede δοῦναι passen.

Der Gedanke aber, daß Jesus ein Lösegeld gäbe, welches die vielen nicht geben können, nämlich seine Seele, würde λύτρον und nicht ψυχήν als Objekt zu δοῦναι verlangen. Also gehört ἀντὶ πολλῶν zu λύτρον und mit ἀντί תַּחַת wird das Objekt beigefügt, für welches das Lösegeld gegeben, welches durch das Lösegeld losgekauft wird.

und Jesus ihnen bestätigt hat, daß er der Christus ist, sollen sie wissen, daß er leiden muß. Der Zusammenhang ist ein innerer und notwendiger: δεῖ. Nicht trotzdem, sondern weil er der Christus ist, muß er leiden. In der Art ist er der Christus d. h. verwirklicht er, was er als Christus zu thun hat, daß er leidet und stirbt. Und zwar ist das nicht bloß eine geschichtliche Notwendigkeit, ein Verhängnis, welches bei der Lage der Dinge unvermeidlich ist, so daß etwa nur die Gabe des Reiches in Gott begründet wäre, Leiden und Tod des Christus aber in der Art der Welt, der er das Reich bringt, sondern sterben muß Jesus, weil es geschrieben steht, weil es Gottes Wille ist, Mark. 9, 12; Luk. 18, 31; 22, 37; 24, 6 f. 46; Matth. 26, 39. 42. Besonders scharf ist dies Matth. 16, 23 ausgedrückt: wer Jesum vom Todeswege abhalten will, der will ihn zu Falle bringen d. h. ihn zum Unglauben an den auf seinen Tod gerichteten Willen Gottes und damit zum Ungehorsam gegen denselben verführen.

Zu einem vollständigen Verständnis der Bedeutung, welche Jesus seinem Tode giebt, sind besonders die Worte bei der Einsetzung des Abendmahls zu untersuchen. Hier bezeichnet Jesus das Blut, das er im Tode vergießen wird, als τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης. Der Ausdruck ist in den LXX Exod. 24, 8 Übersetzung von דַּם־הַבְּרִית Blut des Bundesopfers.[1]) Jesus bezeichnet also mit diesem Wort seinen Tod

[1]) Über ברית vgl. Cremer s. v. διαθήκη, Wellhausen, Prolegomena, S. 437. ברית bezeichnet die Ordnung des Verhältnisses zwischen zwei Parteien, durch welche Rechte und Pflichten beider gegeneinander festgestellt werden. In jedem Falle ist bei ברית an ein Gemeinschaftsverhältnis zwischen beiden Parteien gedacht. Der Bund bedeutet eine Verpflichtung jeder der beiden Parteien unter der Bedingung, daß die andere ihn hält. Dieser allgemeine Begriff gilt auch da, wo der Bund nicht durch Vereinbarung zwischen beiden Parteien, sondern allein durch Festsetzung der einen stärkeren geschlossen wird. In diesem Falle sind die Forderungen, die der eine an den anderen stellt, die Bedingung, unter der er sich verpflichtet, ihn zu schonen resp. zu schützen und für ihn einzutreten, vgl. Jos. 9, 15; Exod. 23, 32 f. Diese Form hat der Bund Gottes mit Israel: Gott stellt fest, was er vom Volke fordert. Unter

als das Opfer, durch das ein Bund geschlossen wird. Wie der Bund durch die Tötung des Opfertieres geschlossen wird, so kommt auch durch Jesu Tod eine διαθήκη zustande d. h. durch seinen Tod stellt er eine Gemeinschaft her zwischen Gott und den Menschen, eine Gemeinschaft, in der Gott alles, was er zu geben hat d. h. das Reich dem Menschen vermacht. Diese beiden Momente sind nicht zwei verschiedene Wirkungen des Todes Jesu, sondern sie gehören zusammen. Eben damit, daß Gott auf die Seite der Menschen tritt, stellt er ihnen seine schaffende Macht d. h. das Reich zur Verfügung. In

---

der Bedingung, daß das Volk diese Forderungen erfüllt, tritt Gott für Israel ein. Die Festsetzung des Gebotes bedeutet eine Selbstverpflichtung Gottes, unter der Bedingung, daß Israel es hält. Hieraus erklärt es sich, daß ברית häufig einfach: Gesetz bedeutet und mit תורה wechselt, vgl. Deut. 4, 13; 5, 2 ff.; 28, 69; 29, 8; 2. Reg. 23, 2 f.; Jerem. 11, 3. Wer die Gebote Gottes erfüllt, der hält den Bund, wer sie übertritt, bricht den Bund, Deut. 17, 2; 33, 9; Exod. 19, 5 ff.; Lev. 26, 15. 25; Jos. 7, 11. 15; Ps. 25, 10; 44, 18; 50, 5; 103, 18. Die Gesetzgebung ist die Bundesschließung, Exod. 19, 5 ff.; 34, 28. Überall liegt der Gedanke des Bundes d. h. einer Gemeinschaft unter gegenseitiger Verpflichtung zu Grunde. Nämlich der Bund besteht darin, daß Jahve Israels Gott und Israel Jahves Volk ist, Lev. 26, 9 ff. V. 12. Israel gehört Gott, Exod. 19, 5 ff. Darum ist der entscheidende Bruch des Bundes der Abfall von Jahve zu anderen Göttern, Deut. 29, 24 f.; vgl. Jerem. 22, 8 f.; 31, 16; Jos. 23, 16; Jud. 2, 20; 1. Reg. 11, 11. Dadurch aber behandelt Israel Gott als seinen Gott, daß es seine Gebote hält. Unter dieser Bedingung nur ist Gott der Gott Israels d. h. der, der Israel schützt und begabt und für das Volk gegen seine Feinde eintritt. Hierin besteht die allgemeine Verheißung, die von seiten Gottes zur Bundesschließung gehört. In der Gemeinschaft, in die Gott hierdurch tritt, wird er als handelnd und reell begabend gedacht. Darum sind mit den Bundschließungen bestimmte Verheißungen verbunden, Gen. 6, 18; 9, 9; 15, 18; 17, 2 ff.; Ps. 105, 8 ff. Gott verpflichtet sich, den Bund zu halten d. h. Israel zu helfen, Deut. 7, 9; Ps. 89, 29. Wenn Gott Israel hilft, so thut er das, weil er an seinen Bund denkt, Exod. 2, 24; Ps. 74, 20; Ezech. 16, 60; Jes. 54, 10; Jerem. 14, 21; vgl. Luk. 1, 72 er läßt den Bund in Kraft treten, Lev. 26, 9 ff. Unter die Gaben, zu denen Gott sich durch den Bund verpflichtet, gehört u. a. das Land, Gen. 15, 18; 17, 2 ff.; Ps. 108, 2 ff.; Deut. 31, 20. Das Land ist das Erbe, die κληρονομία, die Gott Israel vermöge seines Verhältnisses zu ihm giebt (vgl. Cremer s. v. κληρονομία), Lev. 20, 24;

diesem Eintreten Gottes für die Menschen besteht eben die Gottesgemeinschaft.

Der Ausdruck „mein Bundesblut" deutet also an, daß der Tod Jesu das Opfer ist, durch welches dieses Verhältnis hergestellt wird. Eine weitere Erläuterung enthalten die folgenden Zusätze: Matth. 26, 28: das Blut dieses Bundesopfers wird vergossen um vieler willen. Keinen wesentlich anderen Sinn ergiebt die Fassung bei Mark. 14, 22 zum Besten vieler. Die Wendung des Matthäus sagt, daß viele das Motiv bilden, um dessentwillen sein Blut vergossen wird: der Ausdruck bei Markus sagt, daß durch den Tod Jesu vielen

---

Num. 34, 2; Deut. 4, 38; 19, 8; 20, 16; 25, 19; 26, 1; Ps. 105, 11; 135, 12; 136, 21. Ein Erbe empfängt Israel von Gott, weil es Gottes Sohn ist, denn auch dieser Gedanke hängt mit dem Gedanken des Bundesverhältnisses zusammen (vgl. Schultz, Alttestamentliche Theologie, S. 408).

Die LXX übersetzen ברית durch διαθήκη. Durch die Wahl dieses Wortes entsteht (vgl. Cremer s. v.) eine Abwandlung des Begriffes. Allein der Begriff des Bundes ist in der apostolischen Gemeinde hinter der Bedeutung: Testament nicht zurückgetreten. διαθήκη bedeutet die Verfügung, durch welche Gott die Gabe an die Seinen bestimmt. Hierbei werden die Mitglieder der Gemeinde als Kinder und Erben gedacht. Die Gabe, in deren Besitz sie als Kinder und Erben sind, ist das Reich. Das Reich ist die κληρονομία (Matth. 25, 34), die Jesus den Jüngern vermacht (διατίθεμαι), wie Gott es ihm, dem Sohne, vermacht hat, Luk. 22, 29. Das Reich hat die Gemeinde, indem Gott sich ihr mit seiner Macht und Güte zur Verfügung stellt, sie besitzt es in unsichtbarer Form, im Geiste — die Söhne sind die Besitzer des Geistes. Der Besitz des Reiches resp. des Geistes bedeutet nun die Gemeinschaft mit Gott. Diesen wesentlichen Inhalt des Bundesgedankens schließt διαθήκη mit ein. So schließen sich in διαθήκη in der apostolischen Gemeinde zwei Vorstellungen zusammen, die beide dasselbe Verhältnis ausdrücken. Die διαθήκη stiftet einen Bund d. h. Gemeinschaft zwischen Gott und der Gemeinde. Vermöge derselben sind die Glieder der Gemeinde Söhne und Besitzer des Geistes. Durch διαθήκη wird ferner der Gedanke eines Vermächtnisses Gottes an die Gemeinde ausgedrückt, deren Inhalt das Reich ist und durch das die Glieder der Gemeinde als Kinder und Erben behandelt werden. Es leuchtet ein, daß, obgleich hier ein und dasselbe Verhältnis durch ein einziges Wort bezeichnet ist, in dem Gedanken doch die beiden durch die Worte ברית und διαθήκη vertretenen Vorstellungskreise wirksam sind: Gemeinschaft mit Gott und Erbschaft seiner Gabe.

Gutes geschieht.[1]) Matthäus ergänzt den Gedanken durch den Zusatz: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν und giebt hiermit den Zweck des Todes Jesu an. Das Blut des Bundesopfers wird vergossen zum Zweck der Sündenvergebung; Sündenvergebung ist's, was den vielen durch den Tod Jesu zu gute kommt. Zum Verständnis des Gedankens ist's nicht nötig, einen Wechsel der Vorstellung in den Worten zu suchen. Vielmehr zeigen sie eine einheitliche Beurteilung des Todes Jesu. Der Erfolg und Zweck desselben ist Sündenvergebung, die vielen zu gute kommt. Durch den Tod Jesu werden vielen die Sünden vergeben. Dieser Zweck des Todes Jesu entspricht durchaus seiner Bedeutung als Bundesopfer. Eben weil sein Tod ein Bundesopfer ist, so ist der Erfolg desselben Sündenvergebung, oder umgekehrt: weil der Zweck des Todes Jesu Sündenvergebung ist, so ist er Bundesopfer. Denn eben in der Gottesgemeinschaft und der Gabe des Reiches besteht die Sündenvergebung. Dadurch, daß Gott in Gemeinschaft mit dem Menschen tritt und ihm das Reich giebt, vergiebt er die Sünden, oder umgekehrt: weil er die Sünden vergiebt, so öffnet er das Reich d. h. stellt sich mit seiner ganzen Macht und Güte dem Menschen zur Verfügung.

Die Worte Jesu über seinen Tod ergeben also eine einheitliche Beurteilung desselben: dienend und sterbend wird er König des Reiches, durch seinen Tod ist er der Christus, sterbend vermittelt er vielen Sündenvergebung und damit Gottesgemeinschaft und das Erbe des Reiches. Die Sündenvergebung und Öffnung des Reiches wird nicht vom Tode Jesu als ein zweites darauf folgendes abgelöst, so wenig Sündenvergebung und Öffnung des Reiches als zwei verschiedene Thaten Gottes gedacht sind. Durch den Tod Jesu vergiebt Gott Sünden und öffnet das Reich.

Wenn der Tod Jesu aus dem Willen Gottes abgeleitet wird, so ist klar, daß er nicht nur als die unvermeidliche Bedingung der positiven Reichsgabe Gottes gedacht ist, die sich aus dem Gegensatz der Welt gegen das Reich ergiebt, sondern

[1]) Über ὑπέρ vgl. Schäder, Die Bedeutung des lebendigen Christus, S. 79 Anm. 2.

als die That, durch die Gott das Reich öffnet. Da der Tod Jesu Wille und Wirkung Gottes ist, so wird er nicht so angesehen, als wenn durch denselben Gott erst gnädig gemacht würde. Vielmehr wird er aus der Gnade Gottes abgeleitet: im Dienen und Sterben d. h. in der Gnade Christi besteht die Gnade Gottes. Es ist klar, daß der Tod Jesu nicht nur als Erkenntnisgrund der Gnade Gottes angesehen wird. Er ist nicht nur für die Gemeinde das Mittel, um die Gnade Gottes zu erkennen, sondern das Mittel für Gott, um Gnade zu üben, die That, durch die Gott gnädig handelt, in der die Gnade Gottes *besteht*.

Dadurch, daß Christus dient und stirbt, *sind* die Sünden vergeben und das Reich steht offen, Gott ist in Gemeinschaft mit der Welt getreten und seine Macht und Güte steht ihr zur Verfügung, Gott ist König geworden.

Viertes Kapitel.

Das zukünftige Reich.

Die Spannung, die durch die unsichtbare Gegenwart des Reiches und durch seinen Gegensatz gegen die Welt in die Lage der Gemeinde kommt, ist nicht definitiv. Der Widerspruch zwischen ihrem wahren Besitz und ihrer Lage in der Welt wird aufgehoben werden. Der Verkündigung, daß das Reich gegenwärtig ist, schließt sich die Verheißung an, daß es erscheinen wird. Das unsichtbare Reich wird sichtbar werden. So ist es zu verstehen, wenn trotz der Gegenwart des Reiches die Weltverwandlung als Kommen des Reiches bezeichnet wird, Mark. 9, 11; Luk. 22, 18, oder als Kommen des Menschensohnes in seinem Reiche, Matth. 16, 27; Luk. 23, 42. Das Reich kommt in sichtbarer Gestalt, Luk. 9, 27. Im Gegensatz zu der unscheinbaren Gestalt, in der es jetzt gegenwärtig ist, kommt es in Macht, Mark. 9, 1. Im Unterschied zu der Niedrigkeit, in der der Christus, der Menschensohn, jetzt gegenwärtig ist, kommt er dann in Herrlichkeit, Matth. 16, 27; 19, 28; 25, 31; Mark. 10, 37, mit Macht und Herrlichkeit, Matth. 24, 30. Wenn das himmlische Reich sichtbar wird oder kommt, kommen auch die Engel, der Menschensohn kommt mit den Engeln, Matth. 13, 41. 49; 16, 27; 24, 41; 25, 31. An das kommende Reich denkt Jesus, wenn er sagt, daß die Völker eingehen würden, während Israel ausgestoßen wird: dies ergiebt sich aus der Schilderung: sie werden mit den Patriarchen zu Tische liegen, Matth. 8, 11. Dasselbe Bild bezeichnet Luk. 13, 28 f., denselben Gedanken. Die Wieder-

vereinigung mit den Jüngern, die Jesus verheißt, bezeichnet er mit den Worten, daß er mit ihnen den Wein neu trinken werde im Reiche des Vaters, Matth. 26, 19; Mark. 14, 25. Auch hier ist das Reich als künftig gedacht: vereinigt ist Jesus mit seinen Jüngern, wenn das Reich des Vaters gekommen ist.

Die Gegenwart des Christus begründet die Gegenwart des Reiches: weil er erschienen ist, so ist das Reich gekommen. Eine Reihe von Worten in den Evangelien denken auch an die Zeit, in der er der Gemeinde entzogen ist. Wenn die Gemeinde gleichwohl das Reich besitzt, so hat das nur darin seinen Grund, daß Jesus von ihr ungeschieden ist. Er ist am Orte Gottes, Matth. 22, 44; 26, 64, und in demselben Sinne der Gemeinde entzogen und doch ihr nahe, wie Gott, Matth. 18, 20; 28, 20. Daß er in der Welt gegenwärtig ist, begründet die Gnade Gottes: um seiner Gegenwart in der Gemeinde willen erhört Gott ihr Gebet, Matth. 18, 19 f. Wer die Jünger aufnimmt, nimmt ihn und mit ihm Gott auf, denn mit dem Christus ist Gott gegenwärtig, 10, 40. Nun rechnet Gott jede Wohlthat an denen, zu denen Jesus gehört und die Jesus gehören, als Jesu gethan an, V. 42; 25, 40. Diese Worte sprechen einfach den Reichsgedanken und das Christusbewußtsein aus. Dadurch stellt Gott Jesu seine Macht zur Verfügung und macht ihn zum Herrn der Welt, daß er um seinetwillen alle, die sich zu ihm halten, gnädig behandelt und mit dem Reich beschenkt. Jede Wohlthat, die seinem Eigentum erwiesen ist, sieht Gott als ihm erwiesen an, eben, weil jeder Mensch ihm gehört, weil er der König der Welt ist. Nicht in sich selbst trägt die That ihren Wert, und nicht um ihrer selbst willen wird sie mit dem Reich belohnt, sondern die Gnade Gottes in diesem Gericht besteht darin, daß die That als Jesu gethan angesehen wird. Weil Gott für Jesus als der Christus eintritt, so tritt er auch für sein Eigentum ein und läßt um Jesu willen keine Güte unbelohnt hinfallen, die seinem Eigentum erwiesen ist. In den beiden ersten Worten liegt die Beziehung auf Jesus im Bewußtsein der Handelnden: weil das, was sie von Jesus bekennen, das sie einende Band ist, so ist Jesus unter ihnen, 18, 20. Nehmen sie den Jünger

um deswillen auf, weil er ein Jünger ist, so empfangen sie den Lohn, 10, 42. Schwerlich aber ist's in der Gerichtsscene so gedacht. Die Begnadigten wissen gar nicht, daß sie an Jesus gehandelt haben, also haben sie nicht mit Absicht und Bewußtsein um Jesu willen so gehandelt. Allein deswegen beleuchtet gerade dieses Wort den Gedanken am hellsten: die Liebe ist die That, die Gott mit dem Reiche belohnt, und er belohnt sie mit dem Reiche d. h. er vergiebt alle Sünde, die sonst geschehen sein mag, weil die Liebesthat dem Eigentum Jesu erwiesen ist, weil Jesus der Bruder der Geringen geworden ist und zu ihnen gehört — um des objektiven Verhältnisses willen, das Jesus zur Welt einnimmt. Auch 10, 42 ist die erwiesene Liebesthat und nicht die subjektive Reflexion auf jenes objektive Verhältnis das Motiv für die Gnade Gottes: um Jesu willen rechnet Gott die Liebesthat an den Seinen so hoch an. In der Gegenwart Jesu in der Welt besteht die Gnade Gottes.

Dem entspricht es, daß das begründende Moment im Kommen des Reiches das Sichtbarwerden Jesu ist: der Menschensohn kommt, Matth. 10, 23; 16, 27; 24, 3. 30. 42. 44; 25, 31; 26, 64; Luk. 18, 8. Die eschatologische Gegenwart des Reiches wird genannt: die Tage des Menschensohnes, Luk. 17, 22 ff. Deswegen nennt Matthäus das eschatologische Kommen des Reiches mit dem in der apostolischen Gemeinde gebräuchlich gewordenen Ausdruck: παρουσία 24, 3. 27. 37. 39: die Ankunft des Menschensohnes zu bleibender Gegenwart.[1])

Die Ankunft Jesu hat christologische Bedeutung. In seiner jetzigen Gegenwart ist seine Messianität verborgen und es gehört ein das Sichtbare überwindendes Vertrauen dazu, sie zu bejahen. Er ist der Messias, aber er ist nicht als der Messias offenbar und die Offenbarung seiner Messianität, durch die er als das, was er ist, auch erscheint, verheißt Jesus für seine Ankunft. Dann ist für seine Person die Spannung überwunden, die die Anerkennung seines Königtums zu einem Akt des Vertrauens macht. Um deswillen fügt Jesus dem einzigen

[1]) Vgl. Cremer s. v.

Worte, in dem er seine Messianität unumwunden ausspricht, Matth. 26, 64, dem Christuszeugnis die Verheißung der Wiederkunft bei. Weil Jesus schwach und niedrig ist und ihm augenscheinlich die Macht Gottes, die dem Christus gehört und ihn legitimiert, nicht zur Verfügung steht, weil er sich, den von Gottes Schutz Verlassenen, den Erwählten Gottes nennt, so ist sein Anspruch auf Messianität Lästerung. Aber der Menschensohn, der in und trotz seiner Gleichstellung mit den Menschen, und trotz der Schwäche und Ohnmacht, in der er jetzt dasteht, der Messias ist, wird in der Machtstellung des Christus als König der Welt erscheinen. Seine Wiederkunft wird ihn als den Messias offenbaren.[1]) Es ist klar, daß hiernach die Bedeutung der Eschatologie für die Christologie genau dieselbe ist, wie für den Reichsgedanken. So wenig das Reich nur als künftig erwartet wird, sondern nur das Sichtbarwerden desselben in Macht, während es doch in seiner ganzen Macht bereits gegenwärtig ist, so wenig bezeichnet sich hier Jesus als den, der zum Messias bestimmt ist. Gerade das ist der Kern des Gedankens, daß er in dieser seiner Schwäche der Messias ist. Was er erwartet, ist nicht seine Messianität, sondern die sinnenfällige Erscheinung derselben. Seine Königsherrschaft ist nicht ein Gegenstand der Hoffnung, sondern ein Gegenstand des Glaubens, in der sehr bestimmten Differenz, die für die apostolische Gemeinde zwischen diesen Akten besteht, wonach sich die Hoffnung auf die Zukunft richtet, während der Glaube ein gegenwärtiges, obwohl der Erfahrung entzogenes Faktum in seiner vollen Wirklichkeit und Realität, im Vertrauen auf das Wort Gottes und Christi bejaht. Das Urteil, daß ihm die Welt als ihrem Könige gehört, spricht keinen empirisch wahrnehmbaren Thatbestand aus, aber ebensowenig eine Hoffnung. Hiermit würde der Gedanke zerstört werden. Es ist ein Glaubensurteil und ist als gegenwärtig giltiges und wahres in die Bejahung Gottes eingeschlossen. Weil Gott ihn zum Christus gemacht hat, so *hat* er ihm die Welt übergeben, sie

[1]) Dieser Gedanke ist jedenfalls das Motiv des Zusatzes, mag nun πλήν einen Gegensatz oder eine Steigerung einführen.

gehört ihm um so mehr, als nur Gottes Wille und Wort Wahrheit ist. Deswegen erkennt der Jünger durch einen Akt des Vertrauens das Königtum Jesu als gegenwärtig wirkliches Faktum an und damit ist er ihm unterthan.

Allein offenbar wird Jesus als König, ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος. Das Vertrauen, das in ihm trotz seiner Schwäche den Messias erkennt, ist zugleich die Überzeugung, daß die Spannung zwischen Wesen und Erscheinung, Glauben und Erfahrung aufgehoben werden wird. Darum schließt sich an die Überzeugung von seiner Messianität unmittelbar die Erwartung seiner Offenbarung als Messias.

Diese Erwartung ist Hoffnung. Das Kommen des Reiches ist das Kommen der Erlösung, Luk. 21, 28. vgl. 31; vgl. Matth. 10, 23; 24, 29. Denn, weil er der König ist, so kommt er, um sein Volk zu schützen, ihm zu helfen und Recht zu schaffen d. h. der König kommt als Richter, Matth. 7, 23; 13, 41; 16, 27; 25, 31 ff. Wenn in anderen Worten Gott als der Richtende erscheint, 10, 32 f., so hat das denselben Sinn, als wenn bald Gott bald der Christus König des Reiches genannt wird. Beides gehört zusammen. Durch den Christus herrscht Gott. Niemals wird die Herrschaft des Christus als von Gott gelöst, sondern immer nur als in ihm begründet gedacht. Darin, daß Gott seine Herrschaft durch ihn ausübt, besteht gerade seine Messianität. Und so handelt im Gericht Gott nach dem Worte Jesu.

Wie das Handeln Gottes und des Christus niemals voneinander getrennt, sondern wie beide in steter Wechselwirkung miteinander gedacht werden, so wird auch das Sichtbarwerden Jesu verbunden mit dem Sichtbarwerden Gottes. Die Verheißung der Reichsgabe fassen die Makarismen in die Worte: sie werden Gott schauen. Denselben Gedanken drückt das Gleichnis Matth. 22, 1 aus: wenn die Gäste versammelt sind, so tritt der König ein. So selten der Gedanke ausgesprochen wird, so ist er doch kein gelegentlicher zufälliger Gedanke, sondern das wesentliche Moment der Reichshoffnung. Daß Gott der Wahrnehmung entzogen ist, und damit in seinem Leben, seinem Willen und Wirken zweifelhaft werden kann, begründet die gedrückte Lage

der Seinigen. Um deswillen widerspricht der Weltlauf, wie ihn die Erfahrung zeigt, dem Willen Gottes. Weil er der Wahrnehmung entzogen ist, so steht er den Seinigen fern. Nicht als böte der offenbare Naturlauf gar keine Bedingungen der Gotteserkenntnis und somit gar keine Glaubensmotive. Vielmehr ist in der Natur die Fürsorge und Güte Gottes erkennbar, Matth. 5, 45; 6, 26 ff.; 10, 29. Ebenso offenbart sich in der Geschichte das Thun Gottes und wird zum Bußmotiv, Luk. 13, 1 ff. Besonders aber besitzt Israel in Gesetz und Propheten Kenntnis Gottes, ja das Reich. Gleichwohl bedarf es eines dem Weltlauf zum Trotz festgehaltenen Trauens, einer inneren Spannung, die den Widerspruch überwindet, um an der Königsmacht Gottes festzuhalten. Der gesamte Weltlauf, Naturprozeß und das menschliche Gemeinschaftsleben scheinen die Thatsache, daß Gott König ist, zu widerlegen. In der Welt verwirklicht sich sein Wille und sein Ziel mit den Seinen nicht. Die, die ihm gehören, sind gedrückte Dulder, dem Widerstand der Welt wehrlos anheimgegeben. Es bedarf der Versicherung, daß Gott auf ihrer Seite steht und ihnen die ganze Fülle und Macht des Reiches gehört, um ihnen das Gebot zumuten zu können, auf die Ausübung ihres Rechtes zu verzichten. Es bedarf der ausdrücklichen Zusage und der energischen Glaubensforderung, um dem sinnenfälligen Naturlauf gegenüber den Willen und Gedanken auf den unsichtbaren Gott zu weisen. Eben weil das die Welt beherrschende königliche Walten Gottes der Erfahrung entzogen ist, so tritt die Forderung des Glaubens auf. Die Schranke, um derentwillen es eines vom Naturlauf abgezogenen Vertrauensaktes bedarf, ist die Unsichtbarkeit Gottes.

Dem entspricht es, daß das Grundmoment im gegenwärtigen Reichsbesitz die Gegenwart Gottes in der Welt, die Gemeinschaft mit Gott ist. Indem das Himmelreich offen steht, ist die Scheidung zwischen Gott und Welt aufgehoben. Indem Gemeinschaft mit Gott da ist, ist das Reich Gottes da. Weil Gott unsichtbar gegenwärtig ist, so ist das Reich in unsichtbarer Gestalt da. In diesem Urteil zeigt sich, daß die Gegenwart Gottes das entscheidende Moment in der Reichshoffnung ist.

Wie sich das eschatologische Reich vom gegenwärtigen Reiche unterscheidet, so unterscheidet sich auch die eschatologische Gegenwart Gottes von der Gegenwart, die Jesus unmittelbar vermittelt. Auch in diesem Punkte wird die unsichtbare Gegenwart als Spannung und Schranke empfunden, die das Festhalten der Gemeinschaft mit Gott zu einem Akt des Glaubens macht. Diese Schranke, die der gegenwärtigen Gottesgemeinschaft anhaftet, fällt fort. Deswegen gehört die Hoffnung, daß Gott erscheinen wird, wesentlich in die Reichserwartung hinein: durch sie wird die Gottesgemeinschaft vollendet.

Auch die Bedeutung, die das Erscheinen Gottes für den Menschen hat, entspricht genau der Art, wie die unsichtbare, unscheinbare Gegenwart des Reiches motiviert ist. Die Unscheinbarkeit des Reiches und die Erniedrigung des Christus hat ihren Grund in der Sünde der Welt. Weil das Reich sich nicht vermischt mit der Welt, erscheint es in verborgener Gestalt. Dem entsprechen die Bedingungen des Erscheinens Gottes: nur lautere Herzen werden Gott schauen d. h. solche, in denen der Wille ungemischt und ungebrochen nicht mehr auf die Sünde gerichtet ist.

Denselben Gedanken spricht der Schluß des Gleichnisses Matth. 22, 11 ff. aus. Nachdem ausdrücklich erzählt ist, daß die Boten mit der Überbringung der Ladung nicht wählerisch sein sollen, daß sie vielmehr gerade den verkommenen Menschen gilt, ist bei Matthäus ein Schluß angefügt, der diesen Gedanken ergänzt. Wenn die Gäste von den Straßen aufgelesen werden, so soll damit nicht das Treiben der Straße in den Festsaal verpflanzt werden, sondern indem der König sie in seine Nähe zieht, will er sie gerade dem Leben der Straße entnehmen. Nicht der Festsaal soll der Straße gleich gemacht werden, sondern das Leben der verkommenen Menschen dem Leben, wie es den König umgiebt. Darum wird der dreiste Gast, der meint, daß er im Saale bleiben könne, wie er draußen war, hinausgeworfen.

Der Schluß des Gleichnisses hat also denselben Sinn, wie der Makarismus 5, 8: den König werden nur reine Herzen

schauen.[1]) Durch diesen Schluß soll die reelle Befreiung von Sünden keineswegs als der Zweck der Versetzung ins Reich angegeben werden, als käme die Gemeinschaft mit Gott nur als Mittel für dieselbe in Betracht. Dies wird durch das Gleichnis ausgeschlossen: die Gäste werden nur geladen, um mit dem König zu feiern. So ist auch das Ziel der Hineinziehung in die Gemeinschaft mit Gott das Leben in dieser Gemeinschaft. Aber das kann eben nur bewahrt werden, wenn die Gemeinschaft mit Gott den Erfolg gehabt hat, den Menschen von der Sünde zu lösen. Nicht um die Sünde zu erhalten, sondern um sie zu beseitigen, vergiebt Gott.

Im gegenwärtigen Reiche wird neben die Sündenvergebung d. h. die Gemeinschaft mit Gott der Besitz der Macht Gottes gestellt. Beide Stücke sind nicht geschieden, sondern hängen kausal zusammen und zwar deswegen, weil Gott als handelnd gedacht ist. Eine Gottesgemeinschaft, die keine Wirkungen hätte, giebt es deswegen nicht. Gleichwohl werden beide Stücke nebeneinander genannt: die Macht, Sünden zu vergeben, und ihr Beweis die Macht, zu heilen. Die beiden Stücke werden auch im Gleichnis von den beiden Söhnen genannt: der Sohn ist beim Vater und besitzt des Vaters ganzes Gut, Luk. 15, 31. Der Knecht geht ein zur Freude seines Herrn d. h. er tritt in Gemeinschaft mit ihm und wird zum Herrn über vieles gesetzt, Matth. 25, 23. Neben die Gemeinschaft mit Gott wird als zweites, durch sie begründetes, gleichwohl von ihr unterschiedenes Stück der Besitz der Königsmacht Gottes genannt. Wie im gegenwärtigen, so ist auch im eschatologischen Reiche Besitz des Reiches Besitz seiner königlichen Macht. Im künftigen Reiche werden die Jünger auf Thronen sitzen und richten die zwölf Stämme Israels, auch sie — καὶ αὐτοί — wie Jesus,

[1]) Wenn der Sinn dieses Schlusses der wäre, daß der Gast ein angebotenes Festkleid verschmäht hätte, so müßte dieser Gedanke, der dann entscheidend wäre, ausgesprochen sein. Diese Sitte ist auch sonst nicht nachweisbar. Vielmehr wird gar nicht darauf reflektiert, woher der Gast das Kleid hätte haben können. Es soll nur gesagt werden, daß der Gast, selbst wenn er von der Straße geladen wird, nicht um in seinem bisherigen Leben zu bleiben, sondern um ihm entnommen zu werden, in die Nähe des Königs versetzt wird.

Matth. 19, 28. Hier wird die Stellung der Jünger mit der Stellung Jesu verglichen. Wie er werden sie auf Thronen sitzen. Aus dem Bilde sowie aus der Nebenordnung ihrer Stellung neben die Jesu ergiebt sich, daß an königliche Machtstellung gedacht ist, und zwar auch mit dem Ausdruck: κρίνειν. Der Gedanke ist ganz dem vom Königtum Jesu analog. Wie beim Menschensohn, so kommt auch bei ihnen das Richten d. h. das Herstellen gerechter Verhältnisse als die Aufgabe des Königs in Betracht. Weil sie Könige sind, so sind sie Richter. Das Bild hält sich durchaus in den Formen der Erwartung Israels. Weil Jesus in erster Linie der König Israels ist, so wird auch ihre königliche Machtstellung als ein Herrschen über Israel bezeichnet. Ebenso ist's Macht, die Jesus den Jüngern 20, 22 ff. verheißt. Die Stellung an seiner Seite hat für sie einen ähnlichen Sinn wie für Jesus die Stellung zur Rechten Gottes. Auch dieses Bild drückt die beiden Momente des Reichsgedankens aus: Gemeinschaft mit Gott und Teilnahme an seiner Herrschaft über die Welt. Diese beiden Stücke schließt auch die Antwort Jesu in sich. Daß es sich im Sinne der Jünger und Jesu im künftigen Reich um den Besitz königlicher Macht handelt, zeigen die Worte, mit denen Jesus V. 25 ff. fortfährt. In diesen Worten zeigt er, daß man zu einer Machtstellung im Reiche nicht auf dem Wege kommt, auf dem man in der Welt zu königlicher Macht kommt, sondern durch Dienen. Soll also Zusammenhang zwischen der Antwort Jesu und der Frage der Jünger bestehen, so muß im Sinne ihrer Frage und der Antwort Jesu der Reichsbesitz im Besitze königlicher Macht bestehen: um diese bitten sie und Jesus sagt ihnen, wie man sie gewinnt. Das Gleichnis Matth. 24, 25 ff. drückt denselben Gedanken aus. Der Knecht, der nach dem Willen seines Herrn handelt, wird über dessen ganzen Besitz selbst zum Herrn eingesetzt. Da sich das Gleichnis auf die Wiederkunft Jesu bezieht, so sagt es den Jüngern, daß sie durch die Wiederkunft Jesu zu Herren über seinen Besitz d. h. über das Reich eingesetzt werden. Durch den Besitz des Reiches eben werden sie zu Königen, denn mit dem Reiche besitzen sie die Macht Gottes. Diese Verheißung

spricht auch das Gleichnis Matth. 25, 14 ff. aus. Der Knecht, der als Herr von wenigem treu gewesen ist, wird über vieles gesetzt. In der Form, die Luk. 19, 12 ff. dem Gleichnis gegeben ist, wird ausdrücklich ausgesprochen, daß der Lohn, den der Knecht empfängt, in Herrschaft besteht. Das Gleichnis setzt das irdische und das eschatologische Ziel der Jünger zu einander in Beziehung. In den beiden Formen, in denen das Gleichnis erzählt wird, handelt es sich ebensowenig wie Matth. 25, 45 um die Verwertung der natürlichen Begabung oder gar um den Gebrauch des irdischen Besitzes. Alle drei Gleichnisse stehen in direkter Beziehung zur Eschatologie. Die Gabe, von deren Verwertung in allen Fällen die Belohnung mit dem Reich abhängig gemacht wird, ist die Gabe Jesu. Matth. 25, 14 ff. ist es der scheidende Herr, der den Seinigen sein Vermögen giebt. Noch deutlicher ist bei Lukas die Beziehung auf den Tod und die Wiederkunft Jesu hergestellt: das Gut, von dessen Verwaltung ihre Stellung in dem Reiche, das der Herr bringt, abhängig gemacht wird, ist die Gabe, die ihnen Jesus bei seinem Scheiden zurückläßt. An der Benutzung dieser Gabe will er ihre Treue erproben, um sie hiernach in dem Reiche, das er gewinnt, zu Herren zu machen. Ebenso deutlich ist Matth. 24, 45 ff. von der Gabe Jesu an die Jünger die Rede. Hier ist die Stellung, die Jesus dem Jünger giebt, durch folgendes Bild ausgedrückt: der Herr setzt den Knecht über sein Hausgesinde, ihnen ihre Speise zur Zeit zu geben. Das Bild bezeichnet die Gabe als etwas, was der Jünger nicht für sich empfängt, sondern zu dem Zweck, die, die dem Herrn gehören, damit zu bedienen. Er empfängt die Gabe Jesu nicht, um sie egoistisch für sich zu genießen, sondern um sie an seine Mitknechte weiterzugeben. Die Schuld, um derentwillen er bestraft wird, besteht darin, daß er dies Werk der Liebe, zu dem ihn die Gabe des Herrn befähigte, unterläßt. Der Gabe Jesu wird also hier derselbe Zweck zugeschrieben, der auch sonst ausgesprochen ist. Hieraus ergiebt sich, daß in allen drei Gleichnissen als der Besitz von dessen Gebrauch die Stellung im Erdreich abhängt, die Gabe Jesu an seine Jünger bezeichnet wird. Weil es das Reich ist, dessen

Besitz Jesus vermittelt, so kann dasselbe Matth. 25, 14 mit dem Besitz des Herrn verglichen werden. Weil das Reich dem Jünger gegeben wird, damit er den Reichsbesitz auch anderen vermittle, so kann er mit dem Knecht verglichen werden, der über das Gesinde gesetzt ist, um ihm Speise zu geben. Im Gleichnis von den anvertrauten Talenten empfängt der Knecht das Gut des Herrn als dessen Verwalter: es ist nicht sein, sondern des Herrn Eigentum, welches er empfängt, um damit zu arbeiten. Der Ertrag der Arbeit gehört nicht dem arbeitenden Knecht, sondern dem Herrn. Die Stellung, die er zum Lohn empfängt, unterscheidet sich von dieser Stellung dadurch, daß er statt über wenig über viel gesetzt wird d. h. eine erhöhte Machtstellung empfängt, oder in der Fassung des Gleichnisses bei Lukas, daß er zum Herrn über Städte im Reiche des Königs gemacht wird, im Gleichnis Matth. 24 dadurch, daß er nun über den ganzen Besitz des Herrn gesetzt wird. Hiermit ist der Unterschied zwischen demjenigen Reichsbesitz, den Jesus direkt vermittelt hat und demjenigen, der mit dem Erscheinen des Reiches eintritt, dargestellt.

Was der Jünger jetzt besitzt, besitzt er als Verwalter. Es gehört dem Herrn und nicht ihm. Im Unterschiede davon wird er, wenn das Reich erschienen ist, selbst ein König, Luk. 19, 17.

Diese Fassung drückt am deutlichsten und in Übereinstimmung mit den anderen Aussprüchen über die eschatologische Bestimmung der Gemeinde, das Verhältnis des gegenwärtigen zum eschatologischen Reichsbesitz aus. Der gegenwärtige Reichsbesitz verhält sich zur eschatologischen Stellung wie die Verwaltung eines fremden Gutes zu eigenem Besitz, oder zu königlicher Macht.

Zwar auch im gegenwärtigen Reiche hat der Jünger nach dem Ausdruck des Matthäus den Besitz des Herrn, 25, 14. Allein die Macht, die ihm zur Verfügung steht, gehört nicht ihm, ist nicht ursächlich in ihm begründet, sondern gehört Gott. Weil der Jünger sie nicht in sich gelegt findet, so bedarf's des Glaubens, der über sich selbst hinaus auf Gott sieht, um sie auszuüben. Die Macht, die dem Glauben zur Verfügung steht,

ist nicht die Macht des Jüngers, sondern Gottes Macht. Sie wird von Gott ausgeübt und steht deswegen dem Jünger nur sofern er sich betend und glaubend zu Gott wendet, zur Verfügung. Was ihm zur Verfügung steht, ist freilich Gottes ganzer Besitz, das Reich mit seiner ganzen Macht. Gleichwohl ist es ein Geringes im Vergleich zu dem, was er empfangen soll. Im eschatologischen Reiche wird er über alles, was Gott hat, gesetzt, nicht als Verwalter, sondern als Herr. Nun ist er selbst ein König.[1]) Die schaffende Macht Gottes ist in ihm selbst begründet als sein eigener Besitz. Die königliche Macht, die dem Jünger gehört, wird in Analogie mit derjenigen gedacht sein, die dem Glauben für die Gegenwart beigelegt ist. Die Worte über die Macht des Glaubens schließen sich aber an die Wunder Jesu an. Nach Analogie der Macht, die sich in ihnen offenbart, wird auch die königliche Macht der Jünger gedacht sein d. h. nicht sowohl als Herrschaft über ihresgleichen, als vielmehr als Macht über die Natur d. h. als schaffende Macht.

Diese Macht ist keineswegs von Gott abgelöst gedacht, vielmehr als im Menschen durch ein Innewirken Gottes in ihm begründet. Die Anschauungen, auf denen der Gedanke fußt, sind die Wunder Jesu.

Auch dieses Verhältnis des künftigen zum gegenwärtigen Reichsbesitz ordnet sich genau in den allgemeinen Gegensatz zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Reiche ein. Gegenwärtig steht das Reich offen, aber es bleibt geschieden von der Welt. Die Macht Gottes steht dem Menschen zur Verfügung, allein sie ist nicht in ihm begründet, sondern bleibt Gottes Macht. Es bedarf des die Erfahrung überwindenden Glaubens, um von der Macht Gottes Besitz zu ergreifen, eben weil sie in die Welt nicht eingegangen ist, sondern von ihr geschieden ihr gegenüber steht. Für den Glaubenden ist gerade die Erkenntnis seiner Schwäche und Kleinheit Glaubensmotiv und deswegen Be-

[1]) Indem Lukas den großen Besitz, den der Knecht erhält, in dieser Form ausdrückt, verrät er den Einfluß des Paulus. Aber der Gedanke ist keineswegs ausschließlich paulinisch, sondern ordnet sich in den Reichsgedanken ein.

dingung des Reichsbesitzes. Deswegen wird das Reich ständig den Kleinen, den Letzten, denen, die auf sich selbst verzichten, denen, die wie Kinder sind, beigelegt. Deswegen sind die Gedrückten und Dulder, die Trauernden und Verfolgten, Besitzer des Reiches. Gerade der Mangel an Macht, Gerechtigkeit und Glück wird ihnen zum Motiv der Abwendung von sich selbst und von der Welt und des Trauens auf Gott. Durch dieses Vertrauen besitzen sie die königliche Macht Gottes. Dieser ihr Besitz steht in Gegensatz zu dem, was sie in der Welt und für die Erfahrung sind. Diese Spannung wird nun in ganz derselben Weise wie die Spannung in der Christologie und im Gottesgedanken durch das Erscheinen des Messias und Gottes aufgehoben wird, ebenfalls überwunden. Was er bisher als ein Eigentum Gottes nur im Glauben besaß, wird jetzt sein Eigentum. Die Macht Gottes wird in den Besitzer des Reiches hineingelegt und damit wird er selbst zum König. Hiermit ist die im Glauben liegende Spannung überwunden. Durch das Erscheinen des Reiches ist in die Erfahrung eingetreten, was sonst nur dem von der Erfahrung sich abwendenden Glauben eigen war. Wie sich das Schauen Gottes von der Gemeinschaft mit Gott unterscheidet, so unterscheidet sich der eschatologische Reichsbesitz vom gegenwärtigen: was der Jünger jetzt als Lehen wie ein Verwalter besitzt, das wird ihm einst als Herrn gehören. Nicht durch die Größe des Besitzes unterscheidet sich die Gegenwart von der Zukunft: er besitzt auch jetzt des Vaters ganzes Gut, Gottes ganze Macht, der scheidende Herr hat ihnen seinen ganzen Besitz hinterlassen, und doch verhält sich der gegenwärtige Besitz zum künftigen wie ein Geringes zu großem Gut, weil der Jünger in anderer Weise besitzt. Hierdurch erhebt sich der Gedanke auch über die Form eines bloßen Postulates. Nicht aus dem Defekt schließt die Gemeinde auf die Ergänzung, die Gott ihr schuldig ist, sondern was sie von der Zukunft hofft, das hat und kennt sie bereits und nur die Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem, was ihr im Glauben gehört und dem, was sie durch sich selbst ist, erwartet sie von der Zukunft.

Das Gleichnis von dem anvertrauten Gelde unterscheidet

sich bei Matthäus und Lukas noch durch einzelne Züge, die für den Erzähler offenbar nicht gleichgiltig sind. Bei Lukas ist die Gabe des Herrn an alle Knechte gleich groß. Er denkt an die eine Gabe Jesu, die für alle Empfänger dieselbe ist: sie alle empfangen das Reich. Allein die Leistung, zu der sie diese Gabe befähigt, ist bei den verschiedenen verschieden und dieser Verschiedenheit der Leistung entspricht der verschiedene Lohn. Bei Matthäus dagegen ist die Gabe des Herrn an die verschiedenen Knechte verschieden, ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν, er giebt jedem nach seiner Fähigkeit. Die Gabe des scheidenden Herrn hängt also von der Person dessen ab, dem sie gilt. Je nach dem, was der Jünger bereits durch seine Individualität ist, ist auch die Gabe verschieden. Sie individualisiert sich. Der Gabe entspricht nun die Leistung des Jüngers: soviel er empfangen hat, soviel wirkt er. Der Unterschied, der hier vorliegt, entspricht der Unterscheidung von χάρις und χάρισμα im apostolischen Zeitalter. Die eine und gleiche Begabung mit dem einen Geiste, die χάρις, individualisiert sich in verschiedenen Gliedern der Gemeinde zum χάρισμα. Hierdurch ist nun die verschiedene Leistung bedingt: die Leistung eines jeden entspricht dem, was er empfangen hat. Lukas bringt die Verschiedenheit der Individualität nur durch die verschiedene Größe der Leistungen, von denen er erzählt, in Erinnerung: in ihnen offenbart sich die Differenz der Persönlichkeiten. Diese ist auch bei Matthäus der letzte Grund der verschiedenen Leistungen. Nur wird der Gedanke so vermittelt, daß gemäß den differenten Individualitäten sich auch die Gabe Jesu individualisiert. Die Stellung im Reiche wird nur dem Knechte verweigert, der die Arbeit für den Herrn verweigert. Alle, die für den Herrn gearbeitet haben, empfangen das Reich. Allein die Stellung im Reiche richtet sich nach ihrer Leistung. Die individuellen Besonderheiten werden nicht zu Gunsten allgemeiner Gleichheit vernichtet, sondern bestehen fort und begründen eine verschiedene Stellung im Reiche. Von dieser Verschiedenheit des Lohnes spricht Matthäus nicht, er faßt nur den ersten der beiden Gedanken ins Auge. Nur diesen spricht auch das Gleichnis 20, 1 ff. aus. Eben weil die Reichsgabe

nur dem freien Willen Gottes entspringt, so ist sie unabhängig von der Leistung der Arbeiter. Sie alle empfangen denselben Lohn — das Reich. Dieser Gedanke schließt den von Lukas ausgedrückten keineswegs aus, vielmehr ist dieser letztere nur der ausgebildetere. Der Lohn besteht in der Versetzung ins Reich, wie die Strafe im Ausschluß aus demselben. Der Gedanke, daß die Stellung im Reiche der Leistung entspricht, besagt nur, daß sie der Individualität entspricht und schließt für das Bewußtsein der Gemeinde so wenig den Gedanken von Matth. 20, 1 ff. aus, wie etwa die Verschiedenheit der Charismata einen verschiedenen Wert vor Gott begründet. Bei Lukas wird dieselbe Verschiedenheit der Begabung durch Gott von der Wiederkunft Jesu erwartet, wie sie Matthäus für die Gegenwart 25, 15 ausspricht. So wenig die gegenwärtige Verschiedenheit der Gabe auf ein verschiedenes Maß von Gnade Gottes schließen läßt, so wenig die zukünftige. Überhaupt sind ja die Gesetze, nach denen, und die Bedingungen, unter denen das Reich in der Eschatologie gegeben wird, dieselben, wie die, nach denen es gegenwärtig kommt, mit dem einen Unterschiede, daß es einst erscheint.

Deswegen zieht das eschatologische Kommen des Reiches auch das Sichtbare in seinen Bereich und umfaßt die Umgestaltung der Welt. In dieser That Gottes besteht das eschatologische Kommen des Reiches. Diese Hoffnung schließt die Erwartung einer Zerstörung der gegenwärtigen Weltgestalt in sich, Matth. 24, 29. Himmel und Erde werden vergehen, V. 35; vgl. 5, 18. Durch eine schöpferische That Gottes, eine neue Schöpfung beginnt die neue Weltgestalt und Weltzeit in neuen Formen des Daseins. Das Reich, das bereits gegenwärtig ist, kommt d. h. es wird sichtbar, es tritt heraus aus dem Orte Gottes oder umgekehrt ausgedrückt: die Welt wird durch ihre Verwandlung hineingezogen in die Sphäre Gottes. Indem die gegenwärtige Form des Daseins der Welt zerstört und eine neue, nämlich eine dem Reiche gemäße, Form des Daseins geschaffen wird, wird das Himmelreich sichtbar. Indem das Reich erscheint, wird Gott und der Menschensohn, die Engel und die Patriarchen, die im Reiche

sind, sichtbar. Mit dieser neuen Naturgestalt ist die Welt hineingezogen in das Reich Gottes. Das Reich, das im Himmel ist, ist auf die Erde gekommen. Damit ist es auf Erden geworden wie im Himmel, nun hat sie die Gestalt, die der Absicht Gottes entspricht: sein Wille ist auf ihr realisiert, denn nun empfangen und genießen die Menschen, was Gott ihnen zugedacht hat und thun, was er haben will. Es ist für die eschatologischen Reden charakteristisch, daß sie keine Darstellungen der neuen Formen des Daseins geben. Die Eschatologie wird nur Gegenstand der Weissagung Jesu, soweit sie Weissagung der Erlösung ist und Motiv des Handelns werden soll. Denn sie tritt nicht als Quietiv, sondern als Motiv auf. Vor der thatenlosen Hoffnung wird ausdrücklich gewarnt, Matth. 25, 1 ff. Man kann auf das Reich warten und hoffen und doch zum Narren werden. Denn wenn nun der Menschensohn kommt, so ist's nichts Selbstverständliches, ihn festlich und fröhlich zu empfangen. Den freudigen Empfang kann man nicht im Moment der Parusie in sich erzeugen. Es kann zu spät werden. Es wird etwas dazu gehören, deswegen darf die Gemeinde nicht nur in der Hoffnung leben, sondern hat für das zu sorgen, was einen festlichen Empfang bedingt. Die Hoffnung für sich genügt nicht: sie muß zum Motiv des Verhaltens werden.

Weil die eschatologischen Reden in diesem Interesse gesprochen sind, so verzichten sie auf jede Ausmalung der künftigen Weltgestalt. Nur in einem Worte spricht Jesus von der Daseinsweise der Auferstandenen und auch hier nur in Abwehr eines höhnischen Einwurfes, Matth. 22, 23 ff. Der Schluß ist sehr charakteristisch: die Auferstehung ergiebt sich aus dem Gottesgedanken. Damit bleibt der Schluß in der Analogie des Glaubens. Die Erfahrungsthatsache des Todes wird überwunden durch Bejahung der Macht und Huld Gottes. Wer an der Auferstehung zweifelt, der zweifelt an der Macht Gottes. Wer Gott zu seinem Gotte hat, der lebt, das folgt aus dem Gottesgedanken: Wessen Gott sich der Gott Israels nennt, an wen er denkt, an dem handelt er auch, den begabt er und seine Gabe ist Leben.

Fünftes Kapitel.

Voraussetzungen und Ergebnisse der Reichspredigt Jesu.

Der tragende Hintergrund der Reichspredigt Jesu ist die in ihr ausgesprochene Gotteserkenntnis. Der Gottesgedanke ist der alle Aussagen der Reichsverkündigung begründende Gedanke. Denn das macht die Eigenart der Verkündigung von der Gegenwart des Reiches aus, daß sie etwas verkündigt, was nicht empirisch wahrnehmbar, aber darum doch nicht unsicher, nur geahnt oder gehofft, sondern gewiß, wirklich und gegenwärtig ist, weil es in Gott begründet ist.

Weil Gott Jesum zum Christus gemacht hat, so hat er ihm auch die Welt gegeben, sie wird ihm nicht erst einst gehören, sondern sie gehört ihm. Das Wort ist nicht in einer Situation gesprochen, die es gezeigt hat, daß Jesus der Herr der Welt ist, sondern ausdrücklich den Worten von der Erfolglosigkeit seines Wirkens angefügt. Das Urteil ist nicht auf die Erfahrung begründet, daß die Welt ihm unterthänig wird, sondern allein darauf, daß Gott sie ihm gegeben hat, indem er ihn zum Christus machte. Dem Glaubensakt im Christusbewußtsein entspricht das Urteil Jesu über die Besitzer des Reiches. Den Armen und Gedrückten, den Sündern und Verfolgten gilt bereits gegenwärtig der Makarismus, nicht in Hoffnung oder in Vorwegnahme eines künftigen Gutes, die etwa deswegen erlaubt wäre, weil das Reich als so nahe erwartet wäre, daß seine Wirkungen bereits spürbar sind, sondern sie sind selig, weil Gott es ist, der sie begnadigt hat, und das

ist geschehen durch die Sendung des Reiches und des Christus. Die Erscheinung des Menschensohnes ist ein σκάνδαλον, und darum ist das Vertrauen auf seine Macht ein dieses σκάνδαλον überwindender Glaubensakt, aber weil er im Namen Gottes kommt, weil Gott es ist, der hinter ihm steht und für ihn eintritt, so muß sein Wort zur Wahrheit werden. Dem Willen muß die That, dem Worte der Erfolg folgen. Jesu gegenüber darf das Vertrauen keine Grenze haben, es muß und darf unbedingt und unbeschränkt sein. Denn er kommt im Namen Gottes und jeder Zweifel ist deswegen ein Zweifel an der Macht Gottes. Der Glaubende darf und braucht keinen Zweifel in sich zu tragen. Damit würde sein Vertrauen nicht mehr wirklich auf Gott gerichtet sein, denn weil Gott es ist, auf den das Vertrauen sich richtet, so kann und muß es schrankenlos sein. Denn nichts ist so groß, was Gott nicht thun könnte. Der Glaube ist nur dann wirklich Glaube d. h. auf Gott gerichtetes Vertrauen, wenn er schrankenlos ist, weil Gott schrankenlos ist. Der Glaube, der sich mit dem Reiche alle natürlichen Güter beigelegt weiß, gründet sich auf eine Gotteserkenntnis, nach der dem Willen Gottes nichts entzogen bleibt. Weil auch das geringfügigste Geschehen in der Natur sich Gottes Wirken nicht entzieht und nicht ohne ihn verläuft, so braucht der Jünger nicht zu sorgen, Matth. 6, 26 ff., und sich nicht zu fürchten, und weil alles Geschehen vom Wirken Gottes umspannt ist, so ist Gott der einzige, der zu fürchten ist, Matth. 10, 28 ff. Auch das Innenleben des Menschen ist von Gott abhängig. Nur Gottes Macht vermag den an die Welt gebundenen Willen von seiner Gebundenheit zu lösen, Matth. 19, 26. Wer Jesum erkennt, schöpft diese Erkenntnis nicht aus sich selbst, sondern hat sie durch göttliche Offenbarung empfangen, 16, 17. Wie die Erkenntnis Jesu göttlicher Offenbarung, so entstammt der Mangel an Erkenntnis einem verhüllenden Wirken Gottes, 11, 25. Die Verstockung des Volkes, die von Gott herrührt, ist eben die Strafe für ihre Sünde: weil sie die Offenbarung Gottes nicht erkennen wollen, so sollen und können sie sie nun auch nicht mehr erkennen, 13, 12 ff. Damit wird die Aktion des Menschen nicht aufgehoben, nur

wird sie beantwortet durch eine Reaktion Gottes, die sie in ihrer Art steigert: dem, der nicht hat, wird genommen, was er hat, und dem, der hat, wird gegeben, vgl. Matth. 13, 12; 25, 29. In dieser Wechselwirkung zwischen Gott und Mensch, in der weder der Mensch noch Gott passiv ist, erweist sich Gott als der lebendige d. h. als der handelnde, von dem erfahrbare Wirkungen ausgehen.

So wahr sich im sinnenfälligen Weltlauf der Wille Gottes nicht verwirklicht, so wahr geht die Macht Gottes nicht in den Kräften auf, die im Weltlauf offenbar sind. Dem Urteil, daß Gott alle Dinge möglich sind und daß deswegen der, der auf ihn vertraut, Macht über die Natur hat, entspricht die Erkenntnis der Erhabenheit Gottes über die Welt: eine Macht, die dem Naturprozeß überlegen ist, kommt nicht aus der Welt, sondern „aus dem Himmel". Auf diese Erkenntnis der Erhabenheit Gottes über die Welt gründet sich das Vertrauen, daß ihm nichts unmöglich ist und daß er einen Weltlauf schaffen wird, in dem sein Wille geschieht.

Die Gotteserkenntnis begründet auch eine Korrektur der nationalen Beschränkung der messianischen Hoffnung. Den Pharisäern erscheint es als eine unerlaubte Schmälerung der Herrschaft Gottes, wenn sein Volk dem Kaiser unterthan ist, Matth. 22, 15 ff.[1]) Nach dem Worte Jesu ist es eine Thorheit, Gott und den Kaiser so nebeneinander zu stellen, als wäre man Gott nicht mehr unterthan, wenn man dem Kaiser gehorcht. Die Münze gehört dem Kaiser, weil er sie gemacht hat, und so Gott gehört, was Gott gemacht hat. Darum ist's keine Beschränkung des Königtums Gottes, wenn dem Kaiser die Münze gegeben wird. Wenn nur Gott gegeben wird, was ihm gehört — das ganze Leben und Thun Israels, das ganze Volk und der ganze Mensch, so ist Er Herr und König in Israel.

Die Reichspredigt bestätigt ferner in gleicher Weise den gebietenden und strafenden wie den gütigen und gebenden Willen Gottes. Jesus erfüllt in gleicher Weise das Gesetz

[1]) Vgl. z. B. Ps. Sal. 4 und 17.

und die Verheißung Gottes. Die Gnade Gottes, die das Reich bringt, bestätigt die Forderung Gottes, die das Gesetz gegeben hat. Vom Gesetz fällt nichts hin, der ganze Wille Gottes muß geschehen. Gesetz und Reich, Gericht und Gnade Gottes gehören in eine Einheit zusammen,[1]) sind Äußerungen eines in sich einigen Willens Gottes. Die innere Einheit bei den Offenbarungen Gottes zeigt sich darin, daß, wer das Gesetz hält, zum Christus gehört und kommt. Weil das Volk sündig ist, und Gott nicht recht geben, seine Sünde erkennen und Buße thun will, so erkennt es den Christus nicht, denn der Wille Gottes wird dadurch anerkannt, daß man ihn thut, oder, wenn man ihn nicht gethan hat, dadurch, daß man Buße thut. Umgekehrt: weil die Gnade Gottes, die Jesus bringt, mit dem Gesetze Gottes einig ist, so ist das Wirken Jesu Bußmotiv und sein Ziel, die Erfüllung des Willens Gottes zu wirken. Die definitive Abwendung vom Pharisäismus, die sich Matth. 23 ausspricht, wird doch nur durch die falsche Stellung des Pharisäismus zum Gesetz motiviert. Nicht Jesus, sondern der Pharisäer ist es, der das Gesetz bricht. Der Pharisäismus ist darauf angewiesen, die Distanz zwischen seinem Thun und dem Willen Gottes, den er vertritt, zu verhüllen oder zu sanktionieren, eben deswegen, weil er den Anspruch macht, das Recht des göttlichen Gesetzes zu vertreten. Dadurch wird der Pharisäer zum Heuchler: was er sagt, entspricht dem Willen Gottes, aber nicht, was er thut. Aus diesem seinem Widerspruch mit dem Willen Gottes entspringt sein Gegensatz gegen die Gesandten Gottes. Durch diesen heuchlerischen Gebrauch des Gesetzes halten sie das Volk fern vom Reich und von dem Christus, zu dem es gehört. Gerade der Pharisäismus zerstört das Gesetz, dagegen wie Jesus selbst sich bewußt ist, das Gesetz zu erfüllen, so weiß er auch, daß der Mensch dadurch, daß er zu ihm kommt, umkehrt, sich dem Willen Gottes beugt, seine Forderung in ihrem ganzen Umfange anerkennt und ihm recht giebt. Gerade weil das Verhältnis von Reich und Gesetz sich umgekehrt hat, weil Gott

[1]) Vgl. Schlatter, S. 153.

dem Sünder das Reich öffnet und nicht dem Gerechten, so kommt der fordernde Wille Gottes zu seinem Rechte. Der Pharisäer, der von seiner Erfüllung des Gesetzes seinen Anteil am Reiche abhängig macht, vermag es nicht die Forderung Gottes zu bejahen, weil er sich selbst damit verurteilen würde. Der Sünder, dem Gott recht gegeben hat, vermag es, sich selbst unrecht und Gott recht zu geben. Durch diese Haltung tritt der einzelne in den Reichsbesitz ein, Matth. 5, 6; 21, 31; vgl. Luk. 7, 29, der das Ziel hat, Frucht in ihm zu wirken. So wird durch die Gabe des Reiches das Gesetz nicht aufgehoben, sondern bestätigt.

Dasselbe Handeln Gottes, in dem sein gebietender Wille sich offenbart, offenbart auch Gottes Güte. Die beiden schränken sich gegenseitig nicht ein, sondern eins bestätigt das andere und nimmt es in seinem vollen Umfange in sich auf. Mit der absoluten Bestätigung des Gebotes offenbart die Reichsgabe eine absolute Gnade Gottes. An dem, der gekommen ist, das Gesetz zu erfüllen, hat Gott Gefallen. Wie die Erfüllung des Gesetzes und die Liebe Gottes darin begründet ist, daß er der Sohn ist, so ist in dem Wohlgefallen an ihm wieder begründet, daß Gott ihn zum Sohne macht: ihm seine ganze Macht zur Verfügung stellt und ihn zum Herrn der Welt macht. Weil das Vertrauen zu dem, der das Gesetz Gottes mit seiner ganzen Strenge vertritt, eine Anerkennung dieses Ernstes und deswegen eine Umkehr in sich schließt, so offenbart sich zugleich Ernst und Gnade Gottes darin, daß er um seinetwillen keinen Akt von Vertrauen, der auf ihn gerichtet ist, hinfallen läßt. Dadurch, daß Gott das auf Jesum gerichtete Vertrauen rechtfertigt, billigt er Reden und Thun Jesu. In diesem Handeln liegt Forderung und Gabe völlig ineinander. Indem der König des Reiches das Gesetz erfüllt und Gott ihn, weil er an seinem Thun Gefallen findet, wiederum fortwährend zum König des Reiches macht, wird das Gesetz bestätigt. Um deswillen ist nun Jesus der Empfänger des Reiches. Und dadurch, daß Gott ein Vertrauen, das ihn mit seinem ganzen Ernste als den Gesandten Gottes anerkennt, für dessen Wort Gott unbedingt einsteht, unbedingt

rechtfertigt, zeigt er zugleich die Absolutheit seiner Güte und seiner Forderung.

Gott ist der Eine Gute, niemand ist gut, als er allein. Nur er schafft Gutes und niemand sonst. Darum ist er der Quell aller Güter und alles Guten: alle Güte kommt von ihm als seine Gabe. Vom Hören auf sein Gebot und vom Verbande mit ihm hängt alle Güte ab, Mark. 10, 18.[1])

Darum dehnt Jesus dieses Urteil auch auf sich aus: auch er steht dem Einen Guten als der Empfangende gegenüber. Dem entspricht es, daß die Liebe zu Gott das erste Gebot ist, in das alles, was Gott zu sagen und zu fordern hat, eingeschlossen ist. Weil Gott Einer ist, so gehört ihm der Mensch ganz und ungeteilt. Wer das bejaht, der ist nicht fern vom Reiche Gottes: im Reiche ist nur der, der auch danach thut. Hiermit ist keineswegs eine Schranke um den Reichsbesitz gelegt oder eine ihrem Wesen nach neue Bedingung vor den Eingang ins Reich gestellt. Weil Gott Einer ist und weil er der Eine Gute ist, so hat er das Recht und die Kraft, schrankenloses Vertrauen zu fordern. Der Glaube aber, der ein unbedingtes Vertrauen auf die unbedingte Güte des Einen Guten ist, ist allerdings nicht Liebe, denn er kann selbstsüchtig werden und nur die Hilfe von Gott haben wollen. Denn mit der Güte Gottes zusammen bildet die Gebundenheit unter die Welt das Motiv der Reichshoffnung und des Glaubens. Das Ziel des Glaubens ist deswegen die Errettung. Allein die absolute Gnade, mit der Gott gerade den Sündern das Reich

---

[1]) Durch ἀγαθός wird Gott nicht als ruhender, sondern gerade als gebender und schaffender bezeichnet. Eine ruhende Güte ist ein Widerspruch in sich. Die Güte besteht im Lieben und darum im Geben. Daraus erklärt es sich, daß dieses Prädikat auf Gott beschränkt wird, womit natürlich nicht behauptet werden soll, daß es in der Welt nichts Gutes gäbe. Entsprechend dem hebräischen טוֹב (vgl. Wellhausen, Prolegomena, S. 345) bezeichnet ἀγαθός den, der etwas leistet, der Gutes thut d. h. etwas, was anderen zu gute kommt, den Wirker von Gutem z. B. Matth. 7, 17, den Baum, der Früchte bringt Luk. 8, 8, das Land, das Frucht bringt Matth. 20, 15. Der Geber ist ἀγαθός, 25, 21 der Knecht, der für seinen Herrn etwas erarbeitet hat. Demgemäß ist ἀγαθόν ein Gut, vgl. Cremer s. v.

öffnet, ist Motiv einer Liebe, die um seiner selbst willen an Gott festhält. Das Vertrauen auf die vollkommene Güte Gottes vollendet sich in der Liebe, die ihr Motiv allein in Gott hat. Denn das Reich, welches der Glaubende empfängt, ist wesentlich Gemeinschaft mit Gott und diese nicht als Mittel, sondern als Ziel. Die Gabe, die Gott mit dem Reiche giebt, geht weit hinaus über die Not, die das Glaubensmotiv bildet. Dem entspricht es, daß das Motiv der Zuwendung zu Gott nicht im eigenen Mangel begründet bleiben kann, sondern auch abgesehen von demselben in Gott allein liegt. So entspringt aus dem vollkommenen Vertrauen zu Gott die Liebe, die nicht nur in seiner Gabe, sondern in ihm selbst das höchste Gut erkennt.

Die Reichsverkündigung Jesu erweist sich als die Wurzel des Glaubens der apostolischen Gemeinde. Sie hat nicht nur im allgemeinen den Anstoß zur urchristlichen Gedankenbildung gegeben, auch kehrt sie nicht nur in einzelnen Gedanken wieder. Es wäre völlig falsch, wenn man als das Ergebnis der Reichspredigt nur die Gedankengänge ansähe, in denen der Ausdruck wiederkehrt. Es beruht auf einem Mißverständnis des Reichsgedankens in den synoptischen Evangelien, wenn man aus der seltenen Erwähnung des Wortes auf Zurücktreten des Reichsgedankens schließen wollte. Vielmehr sind die der Reichspredigt entsprechenden Gedankengänge im Gemeinglauben der apostolischen Gemeinde leicht erkennbar. Die Ergebnisse der Reichspredigt gehören nicht einer der individuellen Lehrbildungen der ersten Gemeinde an, sondern sie liegen in dem von ihnen allen vorausgesetzten Gemeindeglauben vor und zwar erkennbar in ganz bestimmten Gedanken, die nur im Reichsgedanken und zwar gerade in derjenigen Ausprägung desselben, die seine Eigenheit in der Lehre Jesu ausmacht, ihre Erklärung finden.

Die Spannung im Reichsgedanken, die seine Eigenart ausmacht, ist von entscheidender Bedeutung für das ganze apostolische Zeitalter geworden. Dieser charakteristische Zug der

Reichspredigt, gemäß welchem das Reich besitzbar ist, obgleich es noch nicht erschienen ist, gegenwärtig, obgleich noch nicht sichtbar, kehrt im ganzen Neuen Testament wieder, und diese Beobachtung ist von grundlegender Bedeutung für das Verständnis des Glaubens der apostolischen Gemeinde. Der Reichspredigt Jesu entstammt der Gedanke, daß das eschatologische Heilsgut gegenwärtig und ganz Besitz der Gemeinde ist. Es hieße diesen Gedanken völlig verkennen, wenn man ihn als sichere Hoffnung bezeichnen wollte. Vielmehr besteht zwischen der Gewißheit des gegenwärtigen und der Hoffnung des zukünftigen Besitzes der sehr bestimmte Unterschied, den die Gemeinde zwischen Glauben und Hoffnung macht. Die Reichspredigt Jesu, nach der das künftige Reich gegenwärtig besitzbar ist, hat es bewirkt, daß die apostolische Gemeinde Glaube als das charakteristische, als das entscheidende und begründende Moment ihrer Religion bezeichnete. So selten das Wort in der Predigt Jesu auftritt, so sehr ist die Weise, wie er das Reich verkündigt hat oder vielmehr die Art, wie es in ihm erschienen ist, der Grund der Glaubenshaltung der Gemeinde. Denn das Vertrauen auf Gott, welches das Grundmoment der Frömmigkeit in der apostolischen Gemeinde bildet, bezeichnet eine Gewißheit, die sich nicht auf ein zukünftiges Gut richtet, sondern für die es gerade begründend und wesentlich ist, daß sie ein gegenwärtiges Gut besitzt. Die Gemeinde vertraut Gott, weil er ihr gnädig ist, nicht weil sie seine Gnade erwartet. In diesem Vertrauen empfängt und besitzt sie, was Gott zu geben hat, bereits jetzt und steht bereits gegenwärtig in Gemeinschaft mit Gott. Durch die stete Beziehung auf einen gegenwärtigen Besitz unterscheidet sich der Glaube von der Hoffnung. Denn auch Hoffnung ist ein Moment der neutestamentlichen Frömmigkeit, weil der Glaubende noch etwas zu erwarten hat. Allein es wäre ganz falsch, diese Haltung der Gemeinde so zu erklären, als habe sie die Güte und die Güter Gottes anfangsweise, teilweise, keimhaft und erwarte eine allmählich durch den Geschichtslauf sich vollziehende und am Ende der Geschichte sich vollendende Ergänzung und Vervollkommnung ihres Besitzes. Nur deswegen kann der Glaube

eine ungebrochene ungeteilte Zuversicht sein, weil er die Gnade und Gabe Gottes ganz besitzt. Was die Gemeinde erwartet, ist nicht die Ergänzung ihres unvollständigen, sondern die Erscheinung ihres unsichtbaren Besitzes. Darum ist es auch völlig falsch, sich den Glauben der Gemeinde, vermöge dessen sie sich beigelegt weiß, was sie doch erst erwartet, aus der von ihr vorausgesetzten Nähe der Parusie zu erklären, diese „Stimmung" aus einer Anticipation des schon ganz nahe geglaubten Reiches zu verstehen: es sei schon so nahe, daß seine ihm vorausgehenden Wirkungen bereits spürbar seien. Damit mißversteht man den Gedanken von Grund aus und setzt den Glauben doch wieder zur Hoffnung herab. Dann würde es sich doch immer nur um eine Erwartung handeln, die sich sehr bald erfüllen wird und deswegen nicht mehr durchkreuzt werden kann oder doch nur um einen anfangsweisen Besitz der Gabe Gottes. Allein niemals wird der Glaube der Gemeinde und die Gewißheit ihres Besitzes damit begründet, daß er ja schon unmittelbar vor der Thür stehe, schon beinahe ihr eigen sei. Vielmehr ist es der eigentliche Inhalt und Gegenstand des Glaubens der Gemeinde, daß sie schon hat, was sie erwartet. Für *einen* Punkt der neutestamentlichen Lehrbildung ist dies unbezweifelt — nämlich für die paulinische Rechtfertigungslehre. An ihr kann man sich deswegen klar machen, wie entscheidend dieser Gedanke für das Verständnis des Neuen Testamentes ist. Bekanntlich ist es der entscheidende Punkt dieser Lehre, daß die Rechtfertigung als ein gegenwärtiges Gut bezeichnet wird: der Glaubende hofft nicht, einst gerecht zu werden, sondern er *ist* gerecht. An der Gegenwart dieses Besitzes haftet seine Gewißheit. Wollte man den Glauben an den rechtfertigenden Gott nur als eine sichere Hoffnung bezeichnen, so würde man die paulinische Rechtfertigungslehre zerstören. Ebenso würde man sie zerstören, wenn man die Rechtfertigung als etwas keimhaft, anfangsweise oder teilweise Gegenwärtiges bezeichnen wollte. Der Glaubende *ist* gerecht und zwar *ganz* gerecht, Gott *ist* ihm gnädig und zwar *ganz* gnädig, er *steht* in Gemeinschaft mit Gott und zwar in völliger Gemeinschaft. Vollends eine Thorheit wäre es, wenn man diese Gewißheit aus der voraus-

gesetzten Nähe der Parusie erklären wollte. So verkehrt aber dieser Gedanke an dieser Stelle wäre, so unbrauchbar ist er überhaupt zur Erklärung jener Beobachtung. Diese ganze Haltung ist von der Zeit, innerhalb deren man die Parusie erwartet, völlig unabhängig. Ganz ebenso wie mit der Rechtfertigungslehre steht es in allen neutestamentlichen Gedankengängen, die sich mit dem Heilsgut beschäftigen. Auch die Rechtfertigung ist andrerseits eschatologisch, wie ein Gegenstand des Glaubens, so ein Gegenstand der Hoffnung. Und diese Spannung findet sich im Heilsbesitz der Christen in jeder Beziehung. Sie sind erlöst und doch warten sie auf die Erlösung, sie haben das ewige Leben und doch hoffen sie erst auf den Empfang desselben. In dieser Form liegt die Beobachtung unbestritten im johanneischen Evangelium vor. Das ewige Leben ist ein gegenwärtiges Gut, so gut wie das Gericht schon vollzogen ist. Es ist klar, daß man diesen wichtigen Gedanken verderben würde, wenn man ein „in Hoffnung" oder etwas Derartiges einschieben wollte. Daß das ewige Leben in voller Realität gegenwärtiger Besitz der Glaubenden ist, dieser Gedanke beherrscht das Evangelium und vertritt die Stelle der synoptischen Reichspredigt. Dies Verhältnis von Gegenwart und Zukunft kehrt in den verschiedensten Wendungen besonders bei Paulus wieder. Die Gläubigen sind Söhne und doch wird die Offenbarung ihrer Kindschaft erst erwartet, sie besitzen das Erbe und erwarten es doch erst, sie sind mit Christus erweckt und doch erwarten sie ihre Erweckung erst, sie sind versetzt in das Reich des Sohnes und doch werden sie es erst erben. Das Leben der Christen ist verborgen mit Christus in Gott und wird erst mit Christus wieder offenbar werden, die Offenbarung der Söhne Gottes wird erst erwartet. Das unvergängliche und unbefleckte und unverwelkliche Erbe ist im Himmel aufbewahrt und wird enthüllt werden in der letzten Zeit. Der Gegensatz erhält noch eine andere Form, nämlich den von Faktum und Imperativ, von Gabe und Aufgabe: im Tode Christi ist die Sünde getötet und doch soll sie getötet werden, das Fleisch ist gekreuzigt, durch Christus ist Paulus der Welt gekreuzigt und dem Gesetz gestorben und doch ist die Kreuzigung des

Fleisches eine Aufgabe. Auch dieses Verhältnis erklärt sich aus demselben Bewußtsein der Gemeinde. Man darf nicht ein „gleichsam" oder „im Princip" oder einen ähnlichen Gedanken einschieben. Mit diesen Worten spricht Paulus den Besitz der Gemeinde aus, den sie nicht „gleichsam" oder „im Princip", sondern wirklich und ganz hat. Er spricht die Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu vor dem Urteil und in der Absicht Gottes aus. Weil diese Gabe Gottes Wille im Tode Jesu ist, so ist sie objektive gegenwärtige Realität. In dem Vertrauen, daß in Tod und Auferstehung Jesu geschehen ist, was Paulus als den Sinn und Inhalt dieser Ereignisse bezeichnet, besteht eben der Glaubensakt der Gemeinde. Indem der Glaube, daß jene Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu objektiv gegenwärtiger Besitz der Gemeinde ist, zum Motiv des Handelns wird, verwirklicht sich dieses Urteil Gottes thatsächlich im Menschen, und zwar deswegen, weil durch diesen Glaubensakt der Geist in ihm wirksam wird.

Hierin zeigt sich nun ein weiteres Ergebnis der Reichspredigt Jesu. Nämlich für das Bewußtsein des Paulus hängt der Geistbesitz und Reichsbesitz der Gemeinde unmittelbar zusammen. In und mit dem Geiste besitzt die Gemeinde das Reich. Der Geist ist die Erstlingsgabe Gottes und als solche das Unterpfand der vollkommenen Reichsgabe. Nicht als wäre der Geist ein Stück des Reiches. Vielmehr besitzt im Geiste die Gemeinde nicht einen Teil der Macht, sondern die ganze unendliche Macht und Huld Gottes selbst, nur in verborgener Gestalt. Der Geist ist das verborgene Reich, das Reich in der Gestalt, in der es die Gemeinde jetzt besitzt. Im Geiste hat die Gemeinde das Erbe. Im Geiste erkennt die Gemeinde nun die schrankenlose Macht Gottes, die dem gläubig bittenden nach dem Worte Jesu von Gott zur Verfügung gestellt wird, vgl. Luk. 11, 13. Wie deutlich der Reichsgedanke zu Grunde liegt, ergiebt sich auch daraus, daß für Paulus im Geiste Christus gegenwärtig ist. Dies entspricht genau dem Reichsgedanken: weil der König bei der Gemeinde ist, so hat sie das Reich. Der Gedanke ist ferner die gradlinige Fortsetzung der synoptischen Christologie. Als Träger des Geistes

ist Jesus der Sohn Gottes und der Bringer und Schöpfer des Reiches: weil er den Geist hat, so wirkt sein Wort mit schaffender Macht. Die der Reichspredigt entsprechenden Gedankengänge verraten sich auch in dem Verhältnis von Kindschaft, Geist und Reich bei Paulus. Nämlich dieses Verhältnis entspricht genau der Bedeutung des Vaternamens bei den Synoptikern. Als Träger des Geistes und König des Reiches ist Jesus der Sohn Gottes, durch die Gabe des Reiches macht Gott sich zum Vater und die Empfänger des Reiches zu seinen Kindern. Auch für Paulus fällt Kindschaft, Geistesbesitz und Erbschaft zusammen: die Söhne empfangen den Geist und sind die Erben des Reiches. Die neue Schöpfung *καινὴ κτίσις* fällt durchaus mit der *παλιγγενεσία* dem Reiche zusammen.

So wenig die Betonung des Glaubens als des entscheidenden Momentes der Religion ein Sondereigentum des Paulus ist, so wenig ist die Überzeugung von der Gegenwart des Heilsgutes ein specifisch paulinischer Gedanke. Vielmehr gehört diese Überzeugung, kraft deren Glaube das ihre Frömmigkeit begründende Moment geworden ist, zum Gemeinbesitz der glaubenden Gemeinde. Eben deswegen ist sie sich bewußt, daß Glaube das sie bildende und für sie charakteristische Verhalten zu Gott ist, weil sie *hat*, was Gott zu geben hat d. h. das Reich. Denn in diesen Besitz fassen sich alle Gaben Gottes zusammen: das Leben und die Gerechtigkeit, die Kindschaft und die Gnade, der Geist und das Erbe.

In der Glaubensübung der Gemeinde wirkt indessen auch die andere Seite der Reichspredigt Jesu, nach der der Reichsbesitz ein verborgener und die Erscheinung des Reiches eschatologisch ist. Nämlich das Vertrauen auf Gott, welches die Gemeinde Glaube nennt, trägt in allen seinen Ausprägungen den Charakter eines Trauens in sich, welches durch den sinnenfälligen Erfahrungslauf freilich nicht nur gekreuzt, aber doch trotz des widersprechenden Weltlaufs festgehalten werden muß, also in ihm nicht begründet und durch ihn nicht getragen ist. Begründet ist es vielmehr in dem verborgenen Besitz der Gemeinde. Daß es in einem gegenwärtigen Besitz

begründet ist, giebt diesem Vertrauen den Charakter der Festigkeit und Gewißheit. Allein daß dieser Besitz der Wahrnehmung entzogen ist, giebt ihm die Schranke des Glaubens. Dieselbe besteht nicht darin, daß sein Besitz ein begrenzter ist, sondern darin, daß er ein verborgener ist: darum fordert's ein Vertrauen auf Gott, ihn sich beigelegt zu wissen. Darum steht dem Glauben das Schauen gegenüber und das Hoffen tritt an seine Seite. Auch diese Überzeugung, daß der Besitz des Christen verborgen und die Erscheinung zukünftig ist, gehört zur gemeinsamen Überzeugung der Gemeinde und wurzelt in der Reichspredigt Jesu. Weil die Gemeinde zwischen dem verborgenen und offenbaren Erscheinen des Reiches steht, so ist sie auf Glauben gestellt. Diese Seite des Glaubens und die aus ihr entspringenden Aufgaben und Gefahren hebt besonders der Hebräerbrief hervor. Allein auch diese Beobachtung läßt sich im Neuen Testament durchgehend machen. „Zuversicht über Gehofftes und Überführung von Unsichtbarem" ist der Glaube in allen Fällen. Auch für den Glauben, der sich gerecht nennt, ist es wesentlich, daß er kein Erfahrungsurteil, sondern ein Urteil ausspricht, welches der am eigenen Leben gemachten Erfahrung widerspricht. Gleichwohl legt er sich die Gerechtigkeit nicht keimhaft oder anfangsweise, sondern ganz bei. Auch durch das Urteil, daß der an Jesum Glaubende nicht sündigt, ist kein empirisches Urteil auf Grund psychologischer Beobachtung gefällt, sondern ein Glaubensurteil, ein christologischer Gedanke. Nicht als würde es durch gar keine Erfahrung bestätigt. Dies ist so wenig möglich, als der Geistesbesitz, der mit der Rechtfertigung eintritt, wirkungslos bleibt; allein nicht auf diese Erfahrung gründet sich jenes Urteil, sondern auf jenem Glauben basiert die Erfahrung.

Das Bewußtsein, welches sich in diesen Gedanken ausspricht und die Haltung, die durch dasselbe begründet ist, ist für die apostolische Gemeinde charakteristisch. In diesem Glauben ist die Gemeinde von der Synagoge geschieden. Denn man würde die dargestellte Beobachtung sehr mißverstehen, wenn man sie aus der dem damaligen Judentum geläufigen Denkweise erklären wollte, nach der die Gewißheit der Hoffnung

dadurch ausgedrückt wird, daß man das erhoffte Gut als im Himmel bereits gegenwärtig bezeichnet. Dieser Gedanke würde nichts Neues ausdrücken und den Charakter der sicheren Hoffnung nicht überschreiten. Denn die Überzeugung, daß das Reich bereits im Himmel gegenwärtig ist, teilt die Gemeinde mit Israel. Dieser Gedanke drückt nur die Gewißheit aus, daß es einmal erscheinen werde. Aber nicht dieser Gedanke hat die christliche Gemeinde gebildet, sondern der darüber hinausgehende, daß es bereits erschienen *ist*, in der Welt gegenwärtig *ist*, daß die Gemeinde ins Reich schon versetzt *ist*, zum Reiche gehört und das Reich *hat*. Für die Gemeinde beruht der Glaube, daß sie das Reich empfangen wird, darauf, daß sie es schon besitzt. Dadurch ist die Hoffnung zum Glauben geworden. Der thatsächliche Abstand zwischen Synagoge und Gemeinde in diesem Punkte liegt darin zu Tage, daß sie ihren Reichsbesitz in ganz reellen Gütern genießt: weil sie im Reiche ist, so hat sie den Geist, Gerechtigkeit und Leben. Mit diesen Gütern drückt sie nicht etwas aus, was sie so sicher erwartet, daß sie es als schon im Himmel gegenwärtig bezeichnet, sondern etwas, was sie bereits hat. Den Geist *hat* sie, sie erwartet ihn nicht und mit ihm *hat* sie das Reich. Daß jene Vorstellungsweise das Bewußtsein der Gemeinde nicht erklärt, läßt sich am sichersten an der paulinischen Rechtfertigungslehre beobachten. Man würde sie völlig entstellen, wenn man behauptete, daß die Überzeugung von der geschehenen, vollendeten und verliehenen Rechtfertigung nur eine dem Judentum charakteristische Form sei, die gewisse Hoffnung auf dieselbe auszudrücken. Und wie mit diesem Stücke des Reichsbesitzes verhält es sich mit dem gesamten Reichsgedanken. Diesem Glauben der Gemeinde steht die zweifelnde Stimmung und die schwankende Haltung in der Litteratur des Judentums gegenüber, die das Gegenteil der Stellung der Gemeinde Gott gegenüber und deswegen auch der Welt gegenüber ist. Ein Bewußtsein, das nur bestimmt ist durch die Erwartung des nahen Reiches, spricht sich in der Esraapokalypse mit den Worten aus, daß die Welt alt geworden ist, 14, 10, und das entgegengesetzte Urteil der neutestamentlichen Gemeinde, daß

alles neu geworden ist, erklärt sich nur aus dem Bewußtsein, daß sie bereits im Reiche ist. Dem Unglauben gegenüber, mit dem die Esraprophetie und der Psalter Salomos sich an den Gedanken der Willensfreiheit klammert, steht in der apostolischen Gemeinde die Erkenntnis, daß das Wirken Gottes mit dem gesamten Weltlauf auch den Willenslauf umspannt, eine Erkenntnis, die zugleich als Quietiv und Motiv wirkt, zugleich die Gewißheit der endlichen Errettung und das Vertrauen auf Gott und andrerseits die Furcht vor Gott begründet. Nicht in jener Denkweise findet der durch den Glaubensakt geeinte Zwiespalt im Bewußtsein der Gemeinde seine Lösung, sondern in der Bedeutung, die sie Jesus beilegte. Der Glaube, daß das erwartete Reich und mit ihm Sündenvergebung, Gerechtigkeit, Erlösung und Leben erschienen ist, gründet sich darauf, daß in Jesus der Christus erschienen ist. In seinem Wirken erkennt die Gemeinde das Handeln Gottes, in seiner Gnade Gottes Gnade, weil sie in ihm den vom Vater durch den Geist gezeugten Sohn Gottes erkennt, den Besitzer der Geistesmacht Gottes, der aus dem Himmel gekommen ist. Darum liegt im Leben Jesu das Urteil Gottes sichtbar vor. Dem Urteil Gottes aber kommt nach der Gotteserkenntnis der Gemeinde objektiv giltige Wahrheit, unmittelbar gegenwärtige Wirklichkeit zu. Die Zuversicht, mit der die Gemeinde das Himmelreich als ihren gegenwärtigen Besitz weiß und damit aus einer hoffenden zur glaubenden wird, gründet sich also darauf, daß das Vertrauen der Gemeinde sich indem auf Jesus auf Gott richtet.